José L. Martínez Cereceda

Autoridades en los Andes, los atributos del Señor

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1995

José Luis Martínez Cereceda

AUTORIDADES EN LOS ANDES,
LOS ATRIBUTOS DEL SEÑOR

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1995

Primera edición, enero de 1995

Autoridades en los Andes, Los Atributos del Señor

Copyright © 1995 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Av. Universitaria, cuadra 18. San Miguel. Apartado 1761. Lima 100, Perú. Telfs. 626390, 622540, Anexo 220.

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos reservados
ISBN 84-8390-961-8

Impreso en el Perú - Printed in Peru

INDICE

A MODO DE EXPLICACION 9
INTRODUCCION 13

PRIMERA PARTE
LA EXISTENCIA DE LOS CONJUNTOS SIGNIFICANTES

CAPITULO I
Consideraciones preliminares 19

CAPITULO II
Autoridades y rituales 39

El primer paso: determinar con mayor precisión los rituales de investidura 48
Los rituales de desplazamiento 55
Las insignias y sus relaciones 58
De regreso a los rituales: su carácter de conjunto 66

CAPITULO III
Los emblemas y sus contextos 69

Las Tianas 69
Las Plumas 79
Las Trompetas 84
Las Andas 91

CAPITULO IV
Nuevamente los rituales 103

Algunas posibles significaciones en los rituales de desplazamiento 103
La crisis del revestimiento ideológico: una mirada a los rituales de investidura 108

SEGUNDA PARTE
UN ANALISIS DE LOS CONJUNTOS SIGNIFICANTES

CAPITULO V
El ritual de investidura 115

La *mocha* 116
Las *tianas* 131
La secuencia "asiento-*mocha*" 146

CAPITULO VI
El ritual de desplazamiento 151

Las andas 151
Cubriendo los caminos 161
Músicos o guardias 164
Chicheras y maiceras 172
La autoridad 175
¿La inversión del ritual? 179
El diálogo de los rituales 180

CAPITULO VII
Leyendo los emblemas 185

Las *tianas* 185
Las andas 186
Las trompetas 188
Las plumas 189
Los ejes semánticos 190
El eje creación - orden - destrucción 192
El eje sexualidad 194

CAPITULO VIII
Proposiciones y conclusiones 197

Una aproximación al concepto de autoridad 197
Algunas proposiciones y sugerencias 200
Primera proposición: una posible relación entre *wak'as* y *kurakas* 201
Segunda proposición: ¿una matríz organizativa común? 207
Conclusiones 213

BIBLIOGRAFIA 215

A MODO DE EXPLICACION

En 1982 terminé una investigación sobre los dirigentes étnicos andinos, cuyo resultado, presentado a la Pontificia Universidad Católica del Perú llevaba un muy largo y explícito título: "Una aproximación al concepto andino de autoridad, aplicado a los dirigentes étnicos durante el siglo XVI y principios del XVII". Aunque en aquella ocasión se presentó la posibilidad de publicar ese trabajo, por diferentes razones lo fui postergando durante muchos años. Siempre me pareció que el análisis estaba muy incompleto y que habría que seguirle la pista a varios de los incontables cabos sin atar que había dejado al escribirlo. A pesar del cariño y el interés puesto por algunos colegas para publicarlo, en especial del Dr. Franklin Pease y de José Berenguer, del Museo Chileno de Arte Precolombino, no me atrevía a hacerlo, en la convicción de que, en estos años se habría avanzado mucho sobre este tema, que yo no había sino rasguñado. Si lo hago ahora es por haberme dado cuenta de que, a pesar del tiempo transcurrido, su publicación puede ayudar a generar nuevas discusiones sobre algunos aspectos restringidos del kurakazgo, que son los que toco aquí.

El proceso analítico que seguí entonces me parece, hoy, poco riguroso, pero debí contentarme con mantener y respetar el marco mismo de la investigación porque, de lo contrario, habría significado definitivamente escribir otro libro. En los análisis, muchas cosas quedaron fuera; algunas de ellas serán materia de un próximo libro que ya está en preparación. Me refiero especialmente al tema de los límites de la autoridad, al momento de la ilegitimidad, esto es cuando se rompe el sistema. Otro aspecto a desarrollar es el análisis de ciertas situaciones concretas en las cuales es factible ver en aplicación el modelo, con todas las variaciones y sutilezas que únicamente la práctica social puede darle. Por último, el problema de la existencia de otros conjuntos significantes

u otras partes del discurso de las autoridades andinas que en mi trabajo inicial solamente enuncié.

Cuando lo escribí, aún pensaba en un mundo andino muy homogéneo, casi en un panandinismo. A pesar de que ya se habían publicado varios artículos sobre las sociedades aymaras altiplánicas, ellos eran aún poco conocidos en el Perú y no tuve, por lo tanto la capacidad de distinguir matices y buscar diferenciaciones entre, por ejemplo, lo aymara y lo quechua. Ello es evidente, por ejemplo, en la ausencia del uso de los diccionarios aymaras. De igual manera, los estudios sobre las sociedades de la costa norte del Perú, a pesar de los esfuerzos pioneros de María Rostworowski, eran aun incipientes. Hoy ya sabemos que lo andino es un mundo mucho más heterogéneo y que lo que podríamos llamar un sistema de transformaciones (parafraseando a Lévi-Strauss) obliga a limitar las aplicaciones de cualquier modelo que se postule. A pesar de estas limitaciones, aún es necesario explicar por qué se encuentran datos sobre el conjunto ritual o el emblemático aún en territorios tan alejados de los Andes centrales, como el valle central de Chile, donde Pedro de Valdivia, al llegar a esas tierras fue mochado como a cualquier otro kuraka andino.

Hoy escribiría el texto de manera muy diferente y el análisis lo desarrollaría por caminos distintos. Las primeras grandes ausentes aquí, son la poesía y la fluidez, que por entonces, aún estudiante, me parecían reñidas con la claridad de la exposición y la limpieza de los datos. He mantenido básicamente la misma redacción, puliéndola allí donde ni yo mismo fui capaz de entenderme después de estos años, clarificando ideas que en su momento me parecieron muy bien explicadas pero que, ahora, me parecían dudosas, así como he corregido conceptos, en ese momento mal aplicados.

No incorporé la nueva bibliografía que sobre muchas de mis afirmaciones, se ha escrito en este tiempo. Me parecería poco honesto con el trabajo inicial mismo, puesto que rompería su coherencia. Hay, en las referencias bibliográficas, unos pocos títulos cuyas fechas de edición son posteriores a 1982; se trata de trabajos que consulté en versiones manuscritas y que posteriormente fueron publicados o de libros que usé y que ahora sólo pude tener en versiones más recientes. Tampoco he agregado nuevos antecedentes, más que aquellos estrictamente necesarios para reforzar algunos puntos que me parecieron débiles. Los nuevos

materiales abren muchos y muy interesantes caminos a partir de lo planteado aquí, pero sería nuevamente escribir algo nuevo.

La única actualización es el uso de la nueva versión de Betanzos, que corrige muchos de los errores de la versión anterior publicada en la Biblioteca de Autores Españoles. También contrasté las citas de Avila de las ediciones de Arguedas y Taylor, usadas para la tesis, con la de Urioste, publicada más tarde. Como se verá más adelante, opté por mantener las transcripciones de la versión de Arguedas por parecerme la más fina a la hora de rescatar ciertos sentidos semánticos y significados lingüísticos. Estoy conciente de las dificultades y peligros que entraña esta decisión.

A diez años de escrito, el aporte que me parece más relevante fue el de destacar una dimensión de la institución del kurakazgo andino hasta ese momento no tratada y de plantear el problema de su estudio. Se trata de un trabajo muy inicial, que no aspiraba sino a realizar una primera descripción "topográfica" y no a entregar respuestas. Ese fue el sentido inicial y eso quisiera rescatarlo y recordarlo aquí.

INTRODUCCION

Inicialmente, la investigación se centró en un solo aspecto de la institución del kurakazgo. Se trataba de determinar la existencia de un concepto de "legitimidad" propiamente andino y ver si éste operaba aún en el siglo XVI. Si tal concepto existía, me interesaba poder determinar, por una parte, el conjunto de situaciones (normas, parentesco, rituales, etc.), que permitían que un kuraka *fuese legítimo y, por otra, percibir si tal legitimidad implicaba también una situación de control, por parte del* ayllu *(o del nivel jerárquico en el que cada* kuraka *actuaba), sobre las actividades de éste. El control sobre las acciones de la autoridad y los mecanismos de toma de decisiones, me parecían de vital importancia para esclarecer el papel que jugaron los dirigentes étnicos en el proceso de colonización y de implantación del aparato administrativo español.*

Suponía dos situaciones distintas para una misma legitimidad: el acceso al cargo y la permanencia en el mismo. Para ambas situaciones, pero más para la primera, tenía la hipótesis de la existencia de un conjunto de normas (una "juridicidad" si se quiere), que al cumplirse, harían que el acceso al cargo y su ejercicio fuera considerado por esa misma sociedad como legitimizado.

Sin embargo, durante la investigación, fue aflorando una información, muy vaga, que parecía permitir un cuestionamiento al menos, de nuestra idea de la legitimidad andina. Percibí que dentro de un mismo grupo, distintos individuos habían accedido al cargo por procedimientos diferentes, y que, pese a ello, se les podía suponer una condición de kurakas. *Como, por ejemplo, don Pedro Vilcanari, segunda persona del repartimiento de los Soras, de quien se declara no "le correspondía" ser* kuraka *y, sin embargo, ejercía el cargo. O como don Alonso Caruatongo,*

kuraka de Cajamarca, inhábil e impuesto por los españoles, por lo tanto "ilegítimo" según nuestras supuestas "normas", pero que de todas maneras aparecía cumpliendo ciertas labores correspondientes a su cargo.

Junto con la posible existencia de varias alternativas para acceder al cargo, tenía referencias que me desconcertaban profundamente: un kuraka, en la costa norte del Perú, no podía gobernar porque le habían quitado sus insignias; otro, en el Callejón de Huaylas, era rechazado porque también carecía de ciertas insignias y porque, en ciertos rituales, aparecía ocupando una posición espacial que lo inhibía de ser realmente el kuraka. ¿Por qué, si se supone que todos ellos eran "legítimos"? ¿qué relación había entre el cargo (el acceso a él o el derecho a ejercitarlo) y esas "insignias" y rituales? Entreví un extenso campo, desconocido aún, que tal vez podría permitirnos intentar responder estas preguntas, pero cuyos límites y exactas relaciones estaba muy lejos de entender.

En el fondo, me vi obligado a preguntarme la validez de un intento de determinar "normas" y "legitimidades", sin antes conocer cómo "era" un kuraka, quién era, cómo actuaba. En definitiva, cómo era visto o concebido el cargo en términos puramente andinos. ¿La legitimidad de quién me había planteado? Advertí, con fuerza, mi profundo desconocimiento sobre los dirigentes étnicos.

Por otra parte, ¿por qué eran importantes esas insignias y esos rituales? ¿acaso la participación de los kurakas en ellos era diferente a la de los demás? ¿qué importancia tenía ubicarse en uno u otro lado durante un ritual? ¿por qué guardaba eso una relación con el cargo o la calidad de un kuraka? Empecé a preguntarme, entonces, por la existencia de un sistema significante que envolvería al kurakazgo y en el cual no tenía - de ninguna manera - clara la relación entre éste y aspectos –como la legitimidad– que nos habían llevado hasta él.

La antropología política, desde que Fortes y Evans-Pritchard escribieran su Introducción a African Political Systems, se venía cuestionando el problema de los sistemas ideológicos y su contribución en orden a posibilitar la continuidad de las instituciones políticas. En la discusión generada, algunos estudiosos han planteado que

> ...aunque un régimen puede conseguir el poder y mantenerse durante algún tiempo simplemente por la fuerza, la estabilidad y continuidad se logran

principalmente a través del simbolismo de autoridad que el régimen maneja [...]. La estabilidad y continuidad del régimen se hacen posibles gracias a un sistema complejo de simbolismo que le otorga legitimidad al representarlo finalmente como una parte natural del orden celestial. (Cohen 1979:63)

Según ello, habría una relación entre la legitimidad de un gobernante y el sistema simbólico que lo recubre.

¿Podríamos nosotros plantearnos la posibilidad de la existencia de tal vínculo?, en este caso ¿cómo se daba esa relación? Así, me vi obligado a aceptar la tarea de enfrentar el sistema significante que recubría al kurakazgo.

Ahora, entender el sistema significante que recubre a una institución como ésta, implica en realidad una tarea gigantesca, que está mucho más allá de las capacidades de un solo investigador, tanto de materiales como de tiempo. Sólo podía ubicarme, y es lo que he hecho, en el intento de tratar de empezar a conocer, señalar y plantear, algunos de los caracteres básicos de una concepción andina del kurakazgo.

El camino seguido no fue fácil. El tema no ha sido objeto, hasta ahora, de muchos trabajos o estudios por parte ni de la etnohistoria ni de la antropología andinas, de modo que las vacilaciones, dudas y errores surgieron a cada paso. He intentado reproducir, en los capítulos que siguen, ese mismo proceso, esos mismos tropiezos, por un afán de honestidad, de que –de otras lecturas de este mismo material– puedan, eventualmente, surgir nuevas posibilidades, nuevas sugerencias, nuevas y distintas interpretaciones.

El primer capítulo ha sido dedicado, en lo fundamental, a la metodología y a tratar de precisar tanto las categorías de análisis empleadas como las hipótesis formuladas. Sin embargo, en el proceso personal de conocimiento, la información se presentó, a menudo, confusa y desordenada, sin relaciones claras entre unos y otros datos, entre unos y otros elementos. ¿Cómo reproducir esa situación en un texto que en sí mismo tiene una pretención de orden y de linealidad? Esta inquietud dio origen al segundo capítulo, en que se expone ese material que sirvió de base. En él no pretendo realizar un análisis, sino señalar el estado en que se encontraban los datos y por qué los consideraba sugerentes; sugerentes de qué, en todo caso. Para esto, se trata de mi ordenamiento del material,

de cómo pienso que podría estar ordenado y ser leído. Ciertamente mi orden y mi lectura, proceso que se reproduce en ese capítulo. Recién allí estaba en condiciones de interrogarme sobre los caminos que su estudio señalaba.

Una vez realizado ésto, quedaba intentar el análisis, tratar de profundizar la información, de acceder, en lo posible, a las sutilezas, a los matices. De ver, por otra parte, y es lo que estaba en juego, cómo habían pensado los hombres andinos a sus autoridades, a sus dirigentes. Esto se desarrolla fundamentalmente en el tercer capítulo y continúa en parte del cuarto y último, en el que nuevamente afloran las preguntas y las inquietudes. Este último capítulo, más que de conclusiones, aspiro a que lo sea de sugerencias, de señalamientos de nuevas líneas de trabajo sobre el tema. Por su amplitud, y ya lo he dicho, éste no puede ser un conjunto cerrado; constantemente debemos tener la obligación de revisar lo ya planteado, de cuestionarnos, de incorporar nuevas informaciones. No debe esperarse entonces un conjunto coherente, en el que todas las posibilidades hayan sido exploradas; muy por el contrario, a cada paso surgen nuevas líneas, nuevos caminos, ¿cómo transitarlos todos? Este no es sino el inicio, y el reconocimiento de esta condición deberá bastar.

Debo agradecer expresamente a aquellos que permitieron, con sus observaciones, con su apoyo material, con la colaboración en la obtención de documentación, que este trabajo se hiciera realidad, aunque este agradecimiento no cubra ni una mínima parte de los que realmente le debo. Al Dr. Franklin Pease, mi amigo y maestro, a la Sra. María Rostworowski de Diez Canseco quien me proporcionó gentilmente los documentos que permitieron orientar el inicio de este trabajo en el camino que se siguió aquí; al Dr. Juan Ossio, quien me facilitó sus diapositivas sobre las láminas del manuscrito de Murúa y que me dieron la oportunidad de poder precisar con mayor finura algunos emblemas; a Gabriel Martínez y Verónica Cereceda y a mis compañeros del Postgrado de Antropología de la Universidad Católica del Perú, que me guiaron, aconsejaron y soportaron durante todo ese tiempo.

PRIMERA PARTE

LA EXISTENCIA DE LOS CONJUNTOS SIGNIFICANTES

CAPITULO I

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Nuestro estudio pasa por intentar comprender algunos aspectos de la imagen que una institución proyecta sobre su sociedad, así como la que esa sociedad tiene de ella, lo que implica tratar de definir inicialmente con la mayor precisión posible, el nivel de análisis: la perspectiva desde la que se analiza el objeto y lo que se espera obtener de él.

En un caso como el nuestro, que pretendemos acercarnos a concepciones propias a una sociedad ya desaparecida, las mismas fuentes de información señalan un marco a ese análisis. Fundamentalmente porque nos vemos obligados a trabajar esencialmente con dos tipos de información: a) lo que los individuos de un grupo social dicen de su propia sociedad y de sus instituciones y, b) a través de un análisis de lo que percibimos de las distintas manifestaciones de una institución, de lo que creemos que esa institución puede decir de si misma. Ambos se inscribirían, entonces, en lo que podríamos llamar un sistema de representaciones o sistema de referencias.

Más que "hechos", por lo tanto, serán "expresiones", concepciones de una misma sociedad --más o menos elaboradas- las que constituirán la base de nuestra información.

El análisis mismo de las instituciones ofrece una dificultad semejante:

> Presente-ausente, es decir, simbólicamente presente en los grupos, agrupamientos, organizaciones, 'instituciones' (en el sentido trivial del término), pocas veces la institución ofrece, en las prácticas que se pretenden analíticas, la faz objetiva... (Loureau 1975:68)

Si trabajaremos con sistemas de representaciones, con objetos que –como los emblemas– son significantes; si pretendemos acercarnos a una "concepción" sobre aspectos de una institución y teniendo presente la dificultad de percibir una "faz objetiva" de esa institución, nos parece correcto dudar de la posibilidad de obtener conclusiones en términos de "como funcionaba" esa institución. Por lo tanto, lo que se pretenderá plantear aquí no es sino tan solo como se dice que funcionaba, o sea, el modelo discursivo que las sociedades andinas habrían elaborado. Más aún, no se puede suponer una correspondencia automática entre el modelo teórico que la propia sociedad ha elaborado y la organización de ella en términos empíricos. Un ejemplo que consideramos clásico y a la vez clarificador de esto, lo constituye la relación existente entre la concepción de la sociedad de la India y su práctica social, en un estudio que (guardando todas las diferencias) es similar a éste, por cuanto ambas sociedades desaparecieron hace ya siglos:

> ...la 'ideología tripartita' no se hallaba acompañada forzosamente, en la vida de una sociedad, de la división tripartita real de esta sociedad, según el modelo indio; que, por el contrario, allí donde se la podía constatar, podía no ser (o ya no ser, o no haber sido nunca) más que un ideal y, al mismo tiempo, un medio para analizar e interpretar las fuerzas que aseguran el curso del mundo y la vida de los hombres. (Dumézil 1977:14)

Esto es lo que intentaremos lograr: extraer de *su propio discurso* las categorías que articulaban *su propio modelo*. Por otra parte, el estudio de algunas de las manifestaciones de una institución no podría ser entendido, en toda su riqueza, sin aceptar la premisa básica de que ella, en este contexto, es significativa (Loureau 1975: 68). Este carácter significativo se expresa, por ejemplo, en la existencia de lo que, en principio y solamente como una categoría operacional, denominaremos "conjuntos significantes"[1], que producen esa significación y que, en toda institución, al operar varios de ellos al unísono, van produciendo una "imagen" sobre ella, en términos que quizás podrían ser definidos como polisémicos. Esto es, una institución no tiene solamente una faz, sino varias, que operan según los contextos en los que ella está presente en los individuos, acentuando o disminuyendo determinados rasgos o características.

En el caso específico del kurakazgo, pudimos detectar, algunos de estos conjuntos significantes, lo que no niega la existencia de otros, no

---

1. La definición de esta categoría metodológica se encuentra a partir de la p. 22 y ss.

determinados o no percibidos aún. Sin pretender priorizar ninguno de ellos, los conjuntos significantes que pudimos detectar son los siguientes: los emblemas o insignias; los rituales propios al cargo; los nombres de los dirigentes étnicos; los enunciados (lo que se decía de ellos) y sus títulos; y el parentesco, en términos del uso ideológico de las relaciones que éste establece[2]. Parecería claro que al menos varios de estos conjuntos significantes no son exclusivos de esta institución. Por el material que disponemos, los nombres, por ejemplo, podrían haber constituído posiblemente un conjunto que se podría señalar como "independiente" del kurakazgo. Lo que nos interesa, en este caso, es que aparentemente esta institución también los habría incorporado a si misma, probablemente para producir una significación más determinada, cuyas características y contenidos aún ignoramos.

El sistema ideológico que recubría a la institución del kurakazgo abarca campos extensos; cada uno de estos conjuntos, por ejemplo, podría ser materia de un análisis específico. Por otra parte, si no sabemos cómo funcionaban y cómo producían una significación, difícilmente podríamos plantearnos un acercamiento a la compensión del sistema. Si el análisis global del conjunto nos está vedado, se hace necesaria una elección: ¿Cuál o cuáles conjuntos significantes permitirían un acceso más fácil, más claro (y con menos lagunas en la información), para tratar de acercarnos al sistema? Hay dos razones que nos motivan a escoger a los que llamamos "conjunto emblemático" y "conjunto ritual" como los más idóneos para nuestro objetivo. La primera de estas razones es, únicamente, de índole práctica; a pesar de que todo este tipo de

---

2. Los nombres andinos, y entre ellos los de los *kurakas*, parecieran responder a una significación que excedía los de una simple adscripción a un grupo o linaje. Si bien estamos lejos de percibir cómo funcionaba el conjunto de nombres de los *kurakas* en las sociedades andinas, en tanto que conjunto significante, nos parece que una de sus posibles funciones era de carácter ceremonial y simbólico. Nombres como, por ejemplo, *Tacsitarqui* ("principio y nacimiento de linaje"), *kuraka* o *mallku* de Caquingora, Pakaxes, en el lago Titicaca; *Malqui Yanac*, principal de Hanan Huaylas en 1574, o *Raho Liviac*, también *kuraka* de Huaylas; *Wilkanaq Kari*, *kuraka* de los soras, en Andamarca, son sugerentes sobre lo señalado.
En cuanto a los enunciados, de los que sería difícil trazar una línea divisoria muy clara con respecto a los nombres (que también enuncian), nos referimos a atributos o características aparentemente otorgadas al *kuraka*, no como individuo sino como autoridad. Como, por ejemplo, el suponerlo el más sabio, orígen del linaje, ordenador, emparentado con las *wak'as*, etc.
Por último, al mencionar el parentesco como otro de los conjuntos significantes, lo hacemos no en términos del sistema de parentesco propiamente tal, sino de la significación buscada a través de él (lo que algunos autores plantean como una ideología del parentesco, vid. Cohen (1979), Leach (1976), Martínez, G. (1983).

información sobre los *kurakas* y el kurakazgo es escaso, la mayor información reunida tiene relación con las insignias usadas por los *kurakas* (que parecían ser distintivas del cargo), y con los rituales en los cuales éstos participaban. La segunda de las razones es metodológica: a cada uno de los que llamamos "conjunto significante" les hemos supuesto, por hipótesis, el carácter de sistema; como uno de los núcleos básicos de significación de la estructura total, suponemos la posibilidad de que ellos tengan incorporados en sí los rasgos elementales del recubrimiento ideológico del kurakazgo. De manera que si lográramos establecer la "gramática" de funcionamiento de uno de estos conjuntos y las características que allí operan, podría postularse quizás la posibilidad de elaborar un modelo de análisis que fuese válido para los otros conjuntos significantes.

Y para esta tarea, tanto los emblemas como los rituales resultan privilegiados porque las insignias aparecían, en principio, siendo usadas en contextos ritualizados; de allí que parecía posible pensar en un vínculo estrecho entre ambos conjuntos.

¿Qué es un "conjunto significante" y qué nos llevó a denominarlos así? Al analizar la información sobre varios *kurakas* detectamos en la mayoría de ellos el uso de ciertas insignias, que los testimonios nos hacían intuir que poseían una importancia que iba más allá de su aspecto funcional u ornamental. Aparentemente guardaban estrecha relación con la posesión misma del cargo y con la identificación de la calidad de *kurakas*. Por ello, tentativamente, las denominamos "emblemas". Por otra parte, esos mismos dirigentes participaban en algunos rituales en los que, por una u otra razón, sospechábamos no eran un asistente más, sino el centro mismo de ellos.

Al inicio, tratamos separadamente la información sobre las insignias y sobre los rituales, pero paulatinamente fuimos adquiriendo la certeza de que los emblemas y los rituales no funcionaban como objetos o elementos aislados, sino que lo hacían dentro de conglomerados que, si bien a primera vista podrían parecer caóticos y sin relación alguna entre los elementos allí agrupados, al profundizar se podía percibir una lógica interna, que no teníamos clara, pero que no por ello ausente.

Así nos planteamos como hipótesis de trabajo que los distintos emblemas usados por los *kurakas* deberían entenderse como un conjunto, al igual que los rituales. Y que ambos no eran arbitrarios, tanto en términos de los elementos que los componían como de las relaciones

que los unían; en todo lo cual había un jugar a una significación, en ese instante aún esquiva. Los definimos entonces como "conjuntos significantes"... es decir, como conjuntos organizados *para producir una significación* determinada, aún cuando por el momento percibíamos únicamente algunos de sus significantes[3]... categoría que metodológicamente extendimos también a otros posibles conjuntos, a condición de que las relaciones entre los elementos que agrupáramos en ellos, fueran también de significación.

Estos conjuntos están aparentemente compuestos por elementos que suponemos similares, todos de una misma serie o de una misma clase, de allí que podrían ser agrupados (el conjunto significante de los nombres de los *kurakas* comprende sólo a los nombres de éstos y no a los enunciados que sobre ellos se hacía o a los emblemas utilizados). El agrupamiento de estos elementos presenta un determinado ordenamiento, de allí que le atribuyamos el carácter de sistema (Lévi-Strauss 1970:251 y ss). Fueron fundamentalmente estas dos premisas (homogeneidad y sistematicidad) las que nos permitieron denominarlos "conjuntos".

Se nos ha planteado que la comprensión de la significación pasa por establecer las relaciones que unen a los elementos de cada conjunto, lo que, en términos etnográficos no representa dificultades insalvables; pero nosotros tratamos con una sociedad ya desaparecida... ¿Cómo acceder a esa significación? en nuestro caso, los "informantes" son en su gran mayoría, documentos burocráticos producidos por un aparato administrativo que, si bien no era indiferente a la sociedad andina, no centraba su objetivo en el conocimiento profundo de ella; así, la mayor cantidad de informaciones proviene de testimonios de testigos e informantes indígenas que versan sobre una preocupación española en la mayoría de los casos y que, en definitiva, han sido redactados de acuerdo a una lógica europea que opera de filtro de la información y en un idioma que no es, tampoco, el original; y esto es más agudo aún en el caso de las descripciones de los rituales, que pasan por el triple filtro del administrador, del sacerdote y del idioma. Los detalles, los matices, entonces, han desaparecido. De allí que intentaremos extraer la información de los intersticios, de aquellos fragmentos de las declaraciones indígenas que se

3. Nos alejamos, por lo tanto, de la definición propuesta por Greimas para el mismo concepto operativo, que se refiere esencialmente a la reunión de significante y significado y que reemplaza para la semiótica la definición clásica del signo lingüístico saussureano (Greimas 1987: 15).

ubican más allá de la misma información. En suma, y usando muy libremente un concepto de Foucault (1972), de las "discontinuidades" del discurso colonial, en que estaban insertos tanto españoles como andinos.

Separar los emblemas de los rituales y agruparlos en conjuntos distintos es válido sólo en términos metodológicos y para una mayor claridad expositiva, pero es incorrecto suponer que los emblemas funcionen al márgen de contextos ritualizados. Los ritos, tanto los que integran el "conjunto ritual", como los que quedan fuera de éste, descritos en forma más general tanto por españoles como por informantes andinos, pueden suponer una fuente de información adicional (los contextos que señalaba Turner 1973:16).

Pero es necesario ampliar el campo específico de los rituales y adentrarse también en los mitos. En esto, sin embargo, queremos hacer algunas precisiones para evitar errores metodológicos que podrían deformar nuestro análisis: nos parece correcto el planteamiento estructuralista sobre los mitos:

> La relación del mito con lo dado es segura, pero no en forma de *representación.* Es de naturaleza dialéctica, y las instituciones descritas en los mitos pueden ser inversas de las instituciones reales. Incluso tal será siempre el caso cuando el mito trate de expresar una verdad negativa. (Lévi-Strauss 1979:169)

Esto quiere decir que aceptamos también otras dos características del pensamiento mítico expuestas por el mismo autor: que éste actúa a la manera del *bricoleur*, extrayendo elementos de series distintas, fragmentos ya elaborados, que rearticula con una lógica que le es propia[4] y que presenta una doble característica:

> ...coincidir con su objeto –del que forma una imágen homóloga– pero sin nunca conseguir fundirse con él, por evolucionar en otro plano." (Lévi-Strauss 1968:15)

¿Cómo poder utilizar, entonces, los mitos para buscar en ellos una explicación a la significación de nuestros conjuntos? Si las relaciones dentro del mito le son propias ¿cómo puede intentarse una búsqueda de significaciones de emblemas y rituales que, en principio tendrían otra

4. Y que fuera también señalado por Mauss (1971: 149, t. II).

lógica? Aquí surgen dos aspectos, el primero teórico, que atañe a la relación entre los mitos, los ritos y una estructura de significación que postulamos les es común, y el segundo, más metodológico, de cómo encarar el análisis mítico en términos del objetivo que esperamos alcanzar.

No es nuestro interés discutir aquí el problema de la precedencia del mito sobre el rito o a la inversa[5], sino determinar en qué medida el uno contribuye y nos ayuda a entender el otro. Existe consenso en que los mitos suelen constituirse en "actas" del rito (esto es, que lo explican), y esto puede ocurrir en la medida que poseen una misma estructura de significación. De que en ambos sería posible hallar un núcleo básico común de significación, que implica significantes usados no sólo por éstos, sino en todas las manifestaciones de una sociedad. Postulamos como hipótesis la existencia de universos semánticos básicos, comunes a todas las operaciones de significación de una sociedad. Un "fondo común" del que se extraerían todas esas significaciones básicas.

Que manejen un mismo lenguaje de significaciones no implica –sin embargo– que el uso que de él hagan los mitos sea el mismo que se les otorga, necesariamente, en los rituales. Esto nos lleva al segundo aspecto señalado, que es el que en principio podría darle solución: la metodología de análisis, en cuanto al uso de mitos, no puede pasar por suponer una relación directa entre los símbolos de los mitos y los emblemas y rituales. ¿Qué implica esto? Una de nuestras hipótesis de trabajo, derivada del planteamiento anterior sobre los núcleos básicos de significación, es que los emblemas, en cuanto conjunto, expresarían relaciones y conceptos que ya estarían presentes en los mitos y que, como significantes, ellos no hacen sino mantenerlas presentes; relaciones que suponemos expresaban categorías ordenadoras, básicas, de esa estructura de significación que les es común.

El emblema resultaría de una lógica que operó en su concreción como tal, por lo tanto sería posible determinar, una vez encontrados los temas básicos en los mitos, la correspondencia que suponemos había entre ambos y que determinaría su existencia de insignia o emblema.

---

5. Hocart (1975); Leach (1976); Dumézil (1970 y 1977); Mauss (1971 t.I); Lévi-Strauss (1964; 1968; 1970; 1979); Griaule (1959), son, por nombrar algunos, autores que han tratado el problema desde perspectivas metodológicas y teóricas a veces hasta divergentes.

Esto significa buscar no en uno, sino en varios mitos, "temas" que den razón de los emblemas y después ver si esos "temas" míticos poseen entre sí la misma relación que aparentan los emblemas como conjunto.

Que se nos entienda bien. No pretendemos hacer un análisis de los mitos, sino buscar en ellos un posible referente de los significantes (en emblemas o rituales), que suponemos eran usados por los *kurakas*: las *tianas*, las trompetas y las andas implican ciertos gestos característicos. Las trompetas son sopladas, la *tiana* es usada para sentarse y las andas, para desplazarse de un lugar a otro; es decir, podrían ser ordenados de acuerdo a un eje que llamaríamos "gestual" o corporal. Entonces, lo que buscamos en los mitos no será el asiento o los otros objetos como tales, sino "sentarse", "soplar" o "desplazarse"; "temas" con los cuales podríamos volver a los emblemas.

Resumiendo, nos parece correcto recurrir a los mitos como fuentes de información para el análisis de los conjuntos significantes, a condición eso sí, de respetar las limitaciones impuestas por el carácter mismo de los mitos y no buscar en ellos una correspondencia terminológica sino temática[6], que permitan abordar los emblemas y rituales dentro del mismo sistema conceptual que creemos que los sostiene. Pensamos que el recurrir a los mitos nos ayudaría también a acceder un poco más a esa significación que tanto tratamos de buscar.

Nos referimos con anterioridad al problema de la información y de los datos derivados de las características del *corpus* que resultó de la investigación. Al respecto es necesario hacer algunas precisiones. Esta investigación se ha ubicado decididamente en el terreno de la etnohistoria y, como tal, los materiales usados para construir el referido *corpus* son fundamentalmente documentos escritos. Hemos utilizado de preferencia juicios y pleitos en los que intervenían *kurakas* u otras autoridades andinas y en los que se cuestionaba algún privilegio de éstas (acceso al cargo, tasa, mano de obra indígena disponible, etc.). También acudimos a las Visitas, no tanto para obtener información sobre la organización del grupo étnico, sino para intentar percibir ciertos aspectos de la relación autoridad-grupo, que a veces es cuestionada en estos documentos y que

---

6. Usaremos provisionalmente la definición de Ortiz (1980a:13):
"*Tema*: Utilizamos este tipo de relación para tener en cuenta comparaciones que, luego del análisis o de reconocer algunos elementos, conducen a la formación de un termino o una frase que condensa o transcribe un fragmento o una reducción del mito."

por tanto suponemos es más observable; por último, las probanzas presentadas, ya fuera por los *kurakas* como individuos o a nombre del grupo, también fueron utilizadas. Un filón extremadamente rico pero que exigió mucho cuidado en el manejo de la información que brindaba, fueron los legajos de extripación de idolatrías que se encuentran en el Archivo Arzobispal de Lima. Desgraciadamente son relativamente tardíos para los marcos cronológicos de este trabajo, pero fueron utilizados allí donde creíamos que nos podrían ayudar al esclarecimiento de otros datos o contextos. Todo este material forma lo que podríamos llamar una documentación "de crisis", puesto que ha sido especialmente seleccionada por esa característica, ya que partíamos del principio de que es allí donde son percibibles con más claridad las "discontinuidades" y donde aflorarían con más fuerza los factores legitimizantes de toda índole.

Como este trabajo pretende preocuparse de los emblemas que usaban los *kurakas* andinos, no desechamos el auxilio de materiales iconográficos que, en algunos casos, han sido de especial ayuda para establecer los contextos en los que aparecen los emblemas. Además, pero en menor medida, recurrimos para la obtención de datos de los conjuntos, a los cronistas y a los extripadores de idolatrías. Ellos, sin embargo, han sido usados con más profusión en el análisis mismo de la significación de los conjuntos, aunque con las restricciones señaladas anteriormente, buscando lo que en realidad era lateral a la información y a la intención del cronista.

Había aquí varias preguntas que responder antes de seguir adelante. ¿Qué tipo de información había llegado a nuestras manos? ¿era confiable en términos de una "pureza"? En cuanto a lo que creemos era un sistema emblemático, esto en principio parecía no presentar problemas; los emblemas formaban parte de un sistema de significación que, por lo general, parece haber escapado a los españoles y no se constituyó en objeto de su atención; además, aparentemente no lo entendieron como sistema, de modo que si bien prohibieron el uso de algunas de estas insignias (como las andas), el de otras fue aceptado e incorporado (las tianas)[7]. Pero los españoles no modificaron el conjunto emblemático tan

7. El uso de las andas, por ejemplo, fue prohibido. En algunas ocasiones en forma expresa, como las Ordenanzas del Dr. Cuenca en 1566 en Jayanca (Rostworowski 1975) y, en otras, en las que no se ha conservado la prohibición escrita, sabemos que estaba restringida a ciertos *kurakas* (Memorial de Charkas, en Espinoza 1969). En

frontalmente como lo hicieron con los mecanismos de sucesión, por ejemplo. Con los rituales, el caso es más complejo, aquí sí que los administradores coloniales y los sacerdotes se preocuparon de intervenir; afortunadamente, junto con la prohibición, en algunos casos se preocuparon de dejar bien documentada su realización. El filtro español está allí, sin embargo, latente en todo. Salvo algunos documentos iconográficos, los demás son, en definitiva, documentos producidos dentro de una lógica hispana, para resolver problemas que si bien podían ser andinos en su esencia, no lo eran en cuanto a sus formas de resolución[8].

Alcanzar nuestro objetivo pasa por intentar entender lo que los *kurakas* decían de sí mismos (en cuanto a la significación que envolvía a la institución), y esto implica ubicarse dentro de los márgenes de *ese* discurso. Desde este punto de vista, sería legítimo trabajar con todo el material proporcionado por los documentos y pleitos, puesto que lo que los dirigentes andinos han incorporado de lo europeo forma, con igual derecho, parte del discurso de éstos en el siglo XVI. El problema es que los emblemas y rituales formarían parte de un sistema de significación tal vez opuesto a lo hispano y que suponemos operaba con una lógica por entero distinta a la de éste. Y hemos planteado que lo que nos interesa determinar es esa significación, propiamente andina, que recubriría a la institución. De allí que separemos lo uno de lo otro. Esto no niega la posibilidad de que los *kurakas* andinos hayan recurrido al discurso hispano para buscar, allí también, nuevos soportes a su legitimidad, pero no es ese el objetivo de nuestro estudio.

En todo caso, surge aquí un problema interesante ¿cómo coexistieron, como parte de un mismo discurso, dos sistemas cuyas lógicas organizativas y categoriales son aparentemente antagónicas? ¿cómo se

---

cambio la *tiana* fue incorporada como insignia de la posesión oficial del *kuraka* de su cargo, al punto que en los títulos que les extendían las autoridades coloniales se reglamentaba su uso exclusivo:

> ...el qual dho. caçicazgo podays husar y exerçer segun dicho es e asentaros en tiana como es costunbre entre los demas caçiques e principales deste reino y no consintays por ninguna bia que ningun yndio ora sea segunda persona o caçique de pachaca o de ayllo o otro que tenga tiana ni asiente en ella sino fuere cacique principal que para ello tenga titulo y proviçion mia... (Documentos de la familia Cusicanqui, f.5r; en Rivera y Platt 1978:114)

8. Aquí parece haber varias prácticas, puesto que si bien podemos suponer que resolvían algunos de sus problemas con los mecanismos tradicionales, recurrían también a la administración colonial. Desgraciadamente, solo hemos encontrado datos parciales y muy fragmentados de estos mecanismos no hispanos.

dió esa relación y qué implicó en términos de un nuevo concepto de autoridad? ¿qué se mantuvo de lo uno y de lo otro? Todo esto ratifica la necesidad de "cernir" la información.

De esta manera, en todos los documentos analizados, intentamos establecer al menos un principio de organización, de precisar la lógica que determinó su existencia de documento. Por lo general, las referencias tanto a las insignias como a los rituales se ubican al margen, se deslizan más bien, entre la masa del resto de la información. Se diría que ahí afloran los choques, los conflictos entre el manejo de las categorías jurídicas y lingüísticas europeas y el empleo de las andinas, no siempre verbales. Se usaba de las primeras ciertamente, y con habilidad, pero era necesario el refuerzo de las segundas, aún cuando fuera solo para los mismos declarantes[9]. Esto no es, por cierto, una constante; son incontables los documentos que poco aportan a esta búsqueda y esto limita la cantidad y calidad de la información[10].

Cronológicamente, el *corpus* comprende solamente el período que va desde el inicio del dominio español hasta la tercera década del siglo XVII. Esto responde a varias razones. En primer lugar, porque es todavía durante este período que se puede ver aún en funciones al kurakazgo como institución, sin que se haya transformado ya por presiones de la sociedad colonial; el límite de los años treinta del siglo XVII es un tanto arbitrario, pero es por esa época que se detecta, con mayor amplitud, que el aparato ideológico que sustentaba al kurakazgo estaba siendo rápidamente modificado y reemplazado. Aquí nuevamente nos enfrentamos a la relatividad y aleatoriedad de la información y debemos reconocer nuestra dependencia de los orígenes geográficos de la documen-

---

9. Este es un problema interesante. En general los juicios de sucesión muestran un nivel bastante alto de manipulación de las genealogías (al margen de si ellas tenían valor o no bajo pautas andinas). En los pleitos por sucesiones al kurakazgo esto es bastante evidente al leer las disímiles declaraciones de los mismos testigos. Sin embargo, en esas mismas declaraciones podemos encontrar aspectos de otro sistema de validación, que es precisamente el que intentamos aprehender. Según esto, el pretendiente aparentemente tendría derechos, no porque fuese hijo, hermano o pariente del *kuraka* anterior (aunque estos elementos también están presentes operando en otros niveles), sino porque según lo percibimos en los testimonios, había usado tal o cual insignia o era respetado como *kuraka* por cumplir con determinados requisitos o arributos. Pero todo esto es siempre lateral, se desliza en las declaraciones y, en general, no es buscada en los interrogatorios como la respuesta ideal.
10. Debe recordarse que la información consiste, generalmente, en frases aisladas, a veces hasta fuera de contexto. Como mucho, la repiten algunos otros testigos, pero en ningún caso constituye una norma en las respuestas.

tación. Hay, en efecto, extensas zonas para las que no tenemos información y allí no podemos sino abstenernos de suponer tanto la continuidad del sistema como su ausencia. Sencillamente no sabemos qué pasaba.

Si bien limitar cronológicamente el período estudiado y, en consecuencia, los materiales utilizados, fue fácil, no lo fue –sin duda– hacerlo en términos geográficos. Inicialmente nos habíamos fijado el área de la sierra de Lima, pero coincidió que, en cuanto al tipo de material que buscábamos, ésta resultó ser la zona más pobre en información. Lo que determinó que nos viéramos obligados a buscar información sobre los *kurakas* para las regiones donde los documentos la proporcionaran. El *corpus* fue conformado entonces con datos de diferentes zonas, aunque intentamos darle un énfasis en áreas de sierra. Sin embargo, hay una mayor cantidad de datos e información sobre dos grupos étnicos: el que conformaban las siete guarangas de Cajamarca y el que ocupaba el Callejón de Huaylas. La dispersión geográfica sin duda significa un problema para el cual en estos momentos no tenemos solución[11].

En la multitud de insignias utilizadas por los *kurakas* hay algunas que parecen ser más constantes, cuyo uso lo detectamos en forma generalizada, y otras que no aparecen en todos los lugares. Nos parece intuir, entonces, dos niveles. Uno más básico y colectivo y el otro, más particular, con connotaciones que no están presentes en todos los casos. Hemos supuesto hasta aquí que los conjuntos significantes operaban dentro de una estructura de significación mayor, que sería precisamente la institución. Pues bien, en toda estructura hay diversos niveles de significación y la presencia o ausencia de determinadas insignias podría deberse a que es posible suponer que hay diferencias en los niveles de significación en los que éstas operan. Nos parece que esto tiene una influencia directa en nuestro planteamiento del tema. En efecto ¿qué insignias, en cuáles niveles? Nos parecería correcto postular que aquellas insignias que pensamos más generalizadas podrían constituir lo que lla-

11. Al momento de redactar este trabajo, en 1982, predominaba una visión de un mundo andino mucho más homogéneo cultural, social y políticamente, de lo que nos parece hoy. Nuestros datos referentes al altiplano, por ejemplo, eran muy aislados y no nos permitieron ver que en ese espacio las diferencias podrían ser más sustanciales que lo esperado. Los trabajos sobre los señoríos de la costa norte peruana (Ramírez Horton 1985, 1990; Rostworowski 1985, 1990; Schaedel 1985; Rostworowski y Moseley 1990), como los de Salomon para Ecuador (1978, 1985), y los de Bouysse-Cassagne (1978, 1987); Saignes (1978, 1979, 1986) y Platt (1988), para el altiplano aymara, nos han ayudado mucho para percibir un panorama más heterogéneo y por lo tanto a relativizar el análisis de este trabajo.

maríamos el nivel básico de la estructura (lo mismo pasaría con los rituales), que aparecería como propio a todos los *kurakas*, más allá de las diferencias jerárquicas o geográficas, en tanto que las insignias o emblemas cuyo uso no lo hemos podido constatar en todos los lugares o jerarquías, constituirían variaciones de cada grupo sobre lo que llamaríamos estructura básica de significación. Este bien podría ser el espacio donde tendrían lugar los énfasis y las diferencias, en uno u otro aspecto y que pensamos conformarían parte de las identidades de cada grupo, ayudándolo a distinguirse de los otros.

No tenemos razones para suponer que esos emblemas que creemos más particulares estén presentes en todos los grupos estudiados. Si nuestra proposición es correcta no podrían constituirse en materia del análisis. Este se verá así obligado a restringirse solamente a lo que podríamos suponer el conjunto básico, que será determinado más adelante.

Hasta aquí el problema de la dispersión y fragmentación, en cuanto al manejo de los datos. Pero sigue latente la cuestión de la significación. ¿Acaso estos emblemas significan lo mismo para todos los grupos? ¿no es esa dispersión una negación fundamental, en tanto la primera pregunta sea válida? ¿qué nos autoriza a pensar que un mismo conjunto posea la misma significación, en dos grupos étnicos diferentes? Sabemos que entre ellos hay diferencias y la búsqueda de éstas ha preocupado desde hace tiempo a algunos estudiosos (véase por ejemplo Murra 1975; Pease 1978)[12]. Frente a ello quisiéramos plantear como hipótesis de trabajo, la existencia de algunas estructuras de significación comunes a los distintos grupos étnicos del área andina; lo que supondría ciertas lógicas organizadoras que crucen las distancias geográficas y permitan explicar, en contextos etnográficos similares, relaciones y elementos de esas estructuras, que les serían comunes a todos ellos. Esto que no es más que la aplicación de un postulado metodológico ya empleado por Lévi-Strauss en el análisis mítico (1968:11), nos ayudaría a derribar el muro levantado por la dispersión geográfica.

No nos interesa discutir aquí si ello es el resultado de experiencias políticas compartidas (las expresiones estatales como Chavín, Wari,

12. Aunque algo se ha planteado en la nota precedente, el problema de las diferencias o de los sistemas de transformaciones es un tema que va más allá que las posibles fronteras étnicas. Es un campo de investigación sobre el cual, sin embargo, la etnohistoria andina ha avanzado muy poco y debimos conservar la proposición que originalmente hicimos en la tesis.

Tiwanaku o el Tawantinsuyu, por ejemplo), o si se debe a otras razones. Lo importante es constatar su existencia y la eficacia de su funcionamiento.

Antes de pasar a otro tema, y en relación con los materiales empleados y sus limitaciones, nos interesa precisar otro punto. Las estructuras sociales andinas han sido caracterizadas por un alto nivel de complejidad y jerarquización[13], lo que plantearía a los conjuntos significantes una exigencia: ser capaces de dar cuenta de esas diferencias jerárquicas. ¿Un *kuraka* de 10.000 tributarios, usaba los mismos emblemas que un *kuraka* de un *ayllu* de 100 tributarios? Las diferencias jerárquicas entre los distintos niveles de *kurakas* no están, con mucho, suficientemente aclaradas entre los estudiosos del tema; sin embargo postulamos (e intentaremos demostrarlo más adelante, al exponer el material documental), que los conjuntos significantes propuestos operaban, al nivel básico ya planteado, como una estructura común a todos los dirigentes étnicos, cualquiera fuera su nivel jerárquico. A demás de este nivel, el más simple de la significación, sería posible hallar un nivel mayor de complejidad en el uso de emblemas y rituales, en principio proporcional al nivel ocupado por cada *kuraka*. Junto a esto nos parece percibir que cada emblema, en sí, es capaz de complejizarse, de hacerse más elaborado o sofisticado tanto en la calidad de sus materiales como en una mayor condensación simbólica. Y es aquí donde creemos que operaría el problema de la jerarquización y no lo que respecta a la posesión de los emblemas o a la realización de los rituales. Según nuestra hipótesis, el conjunto no se modificaría por lo tanto, en cuanto a sus elementos básicos, por las diferencias jerárquicas. Creemos que así funcionaba, al menos en los grupos que revisaremos, la relación emblemas y rituales con los distintos niveles jerárquicos. Es una hipótesis que, sin embargo, no debe ser entendida más allá de los márgenes en los que ha sido propuesta. La determinación de un sistema como el propuesto no niega la existencia de otros sistemas de significación presentes en esta institución.

Queremos llamar la atención ahora hacia otra hipótesis, que estimamos de gran importancia y sobre la que gira este trabajo.

Los conjuntos significantes delimitan un campo semántico que les es propio estrechamente relacionado a los *kurakas*. Sin embargo, algu-

13. Sobre esto, puede consultarse Murra (1975 y 1978); Pease (1976, 1978 y 1979); Zuidema (1964); Rostworowski (1976 y 1977b); Cock (1978), entre otros.

nos materiales nos hicieron sospechar la posibilidad de que esa significación alcanzara a otros individuos dentro de un mismo grupo social; aquellos que se ha llamado sacerdotes, por ejemplo, o, inclusive, especialistas del culto (denominaciones que niegan, por exclusión, la dimensión religiosa de los *kurakas*). ¿Y por qué no suponer la existencia de otros individuos –no *kurakas*– que también tuvieran acceso a la significación entregada por estos conjuntos significantes? Si teníamos antecedentes sobre la participación de otros hombres andinos, ¿por qué plantearlo sólo sobre los kurakas? Los sacerdotes también tenían un cierto control sobre el grupo, ¿qué los hacía participar en común de ésta significación? ¿no sería más correcto suponer que aquellos que disponían de alguna cuota de *autoridad* dentro de su grupo étnico, participaban de la misma significación? Entonces, lo que estamos buscando no es una significación sobre el kurakazgo, sino sobre la autoridad. Nos es difícil sin embargo, en ciertos momentos diferenciar con exactitud a *kurakas* y sacerdotes, ¿por qué no pensar que se trataba de una misma institución, cuyo carácter central era agrupar a todos los que poseían autoridad?. Planteamos entonces nuestra hipótesis de que, en las sociedades andinas, una misma institución agruparía a todos los individuos que poseían autoridad, más allá del carácter específico de ésta o de las funciones que debería cumplir. Mirando desde otra perspectiva esta proposición, se podrá ver que lo que se inició como un estudio de la institución del kurakazgo pretende serlo ahora de la autoridad.

Efectivamente, creemos que sacerdocio y kurakazgo, por ejemplo, no serían sino caras, momentos de una misma y única institución, que los incorporaría al poseer ambos, por una u otra razón, una cuota de autoridad. ¿Y las divinidades que, a su modo, también tienen autoridad, forman parte de esa institución? la respuesta, por el nivel de nuestros conocimientos sobre las divinidades andinas, no puede ser terminante. Pero señalaremos que, en tanto autoridad, aparentemente tanto las divinidades, como los *kurakas* y sacerdotes hacían uso común del mismo campo semántico.

La autoridad, sin embargo, no sería una institución, sino más bien un atributo que poseerían las divinidades o determinados individuos en función de su posición dentro de un grupo social. Por ello, si bien sostenemos la posibilidad de que una misma institución reuniese a *kurakas* y sacerdotes y de que ambos se sustentarían en una misma concepción de la autoridad, no podemos hacer extensiva esa institución como tal a las divinidades, sino tan sólo la significación de la que, como autoridad, también podrían estar rodeadas. Percibimos, en el fondo, la existencia de

una concepción andina sobre la autoridad, que operaría con una cierta lógica apoyada en una estructura común de significación, que permitiría que todo personaje investido de autoridad recibiera/generara la misma significación, independientemente del lugar ocupado en la estructura social o religiosa del grupo, y que sería también utilizada para producir la misma imagen en cualquier contexto en que se quisiera señalar y significar la presencia de alguien o algo con ese atributo.

El uso, al menos por parte de los *kurakas* y de las *wak'as*, de los conjuntos significantes se irá insinuando a lo largo de la exposición del tema. Si bien no es difícil documentar esta relación entre dirigentes étnicos y *wak'as*, la tarea se torna en extremo problemática cuando se trata de precisar la de sacerdotes y *kurakas*.

Este aspecto, en general, no ha sido planteado o ha sido objeto de pocas atenciones de parte de los estudiosos de la sociedad andina[14]. Hasta ahora, la óptica del análisis ha sido considerar al sacerdocio y al kurakazgo como dos instituciones distintas. Y esto viene desde que los primeros cronistas, al referirse a los sacerdotes lo hicieran visualizándolos como subordinados y diferentes de la estructura política representada por el *inka* y la administración cuzqueña[15], pero su marco de referencia fué casi con exclusividad, para este tema, el sacerdocio "oficial" y poco o nada plantearon del culto y de sus encargados a niveles locales o regionales. Sin embargo, no deja de llamar la atención que los cronistas más acuciosos de lo andino[16], precisamente aquellos que intentaron profundizar en el conocimiento de ese mundo para elaborar mejores pautas para el gobierno colonial, se refirieran a los *kurakas* y no a los sacerdotes como los sustentadores de la religión tradicional e hicieran pasar por ellos la responsabilidad de la conversión de la población:

> ...y quien no sabe cuan poderosos son estos caciques para hacer buenos y malos a sus indios, no entenderá la fuerza de esta razón: es tanta que, contra cuantos religiosos hay, les persuadirán lo que quisiesen de sus guacas y ídolos, y si los quieren persuadir al bien y al Dios verdadero harán más que todos los religiosos juntos. (Polo de Ondegardo 1917: 105)

Esta imagen del *kuraka* como el sustentador de la religión tradicional y responsable de su pervivencia entre los indígenas, distinta a la del

---

14. Podríamos apuntar que Millones (1967, 1977 y 1978) y Cock (1979 y 1980) son los que más han incidido sobre esta relación y sus características.
15. Cobo, como Murúa, son un buen ejemplo de esta afirmación.
16. Matienzo (1967) y Polo de Ondegardo (1916 y 1917), por ejemplo.

sacerdote "dogmatizador" (a quien, aunque más tardíamente, se le atribuye fundamentalmente la responsabilidad de las prácticas rituales), seguirá presente en la documentación oficial española a lo largo del siglo XVII. Y nos parece que no deberíamos tomarla sólo en términos de una imagen políticamente levantada por los españoles para debilitar a los *kurakas*, sino que también cabe plantearse que podría sustentarse en una práctica relativamente común de los dirigentes étnicos.

Durante el siglo XVI no se produjo mucha documentación sobre los especialistas del culto; como resultado de lo cual tenemos relativamente poca información al respecto. Es en el siglo XVII, con el inicio de los procesos de extirpación de idolatrías, que los sacerdotes andinos saltan al primer plano, pero cuando esto ocurre, aparentemente ya está operando un cambio en las estructuras sociales de algunos grupos andinos: habría una cada vez mayor diferenciación entre las tareas rituales-ceremoniales y las administrativas, económicas y políticas; pero fundamentalmente producto de una represión sistemática de parte de la iglesia y de la burocracia española[17], lo que no autoriza a suponer que tal diferenciación fuese propia a la sociedad andina.

En una sociedad como la estudiada es sumamente delicado plantear o postular una separación entre "jefes políticos" y "sacerdotes". Los trabajos que al respecto se han hecho con los documentos de idolatrías[18], en general tienden a visualizar al sacerdote como un individuo supeditado a la influencia del *kuraka* local y bajo su protección (Millones 1977) o como aliado de éste en un plano de relativa igualdad pero potencialmente antagónico (Cock 1980). La información de estos dos autores, sin embargo, proviene casi con exclusividad de los juicios de extirpación de idolatrías, todos del siglo XVII; de allí que parezca objetable presuponer que la situación de ese siglo pueda hacerse extensiva a períodos anteriores, como el siglo XVI. Aplicamos aquí el mismo principio metodológico que nos impide extender las conclusiones de nuestro trabajo a períodos más allá de los estudiados. Con mayor razón aún si se trata de momentos tan convulsionados como esos siglos.

---

17. Millones (op. cit.) ha estudiado con algún detenimiento este proceso, pero nos parece objetable su suposición de que tal separación era propia a la sociedad andina y no el resultado de una política represiva española.
18. Millones (op. cit.); Cock y Doyle (1979); Cock (1980); Duviols (1967, 1976 y 1977); Spalding (1981); por sólo citar algunos.

Esta es, sin embargo, la concepción más extendida: una separación entre ambos tipos de dignatarios (Duviols 1977); ¿cómo explicar entonces la información sobre *kurakas* que, a fines del XVI y principios del XVII, eran simultáneamente *kurakas* y sacerdotes? Tal vez la simultaneidad no está suficientemente clara, pero sí la duplicidad de las funciones. En Otuco, el *kuraka* además de "camachico y principal" era sacerdote (Cock 1980:133); en San Miguel de Ullucmayo, el *kuraka* don Juan Caxa Atoc había sido sido ya sancionado en una oportunidad por hacer "hechicerías" y enfrentaba, en 1617, un nuevo juicio por igual causa (A.A.L., Leg. 4, exp. 5); también, en 1610, el *kuraka* Francisco Ychoguaman asumía un papel dirigente en la celebración del Corpus Christi en Chaupimarca, haciendo sacrificar un carnero en la plaza del pueblo, adornado con plumas y después de haber realizado "taquíes y dansas detrás del dicho carnero" (Wachtel 1976:235)[19].

Por otro lado, las informaciones que nos entregan los españoles sobre algunas de las funciones específicas de los *kurakas* coinciden en un alto grado con las que se supone desempeñaban los sacerdotes.

> ...esto supone [para el sacerdote], en un medio como el andino, ser el depositario de buena parte del caudal de conocimientos de la comunidad, por lo que es frecuente que en los documentos de Idolatrías, se le mencione como 'sabio', 'doctor' o 'licenciado', nuevas categorías de prestigio introducidas por los europeos (30). (Cock 1980: 65 y ss.)

Esta es evidentemente una de las tareas del sacerdote y, en ello, Cock lleva toda la razón; la diferencia tiende a borrarse, sin embargo, al revisar la siguiente cita de Arriaga:

> A esta continuación y asistencia de los hechiceros se junta otra causa para conservarse la idolatría entre los indios, que es *la libertad de los curacas y caciques en hacer lo que les parece y el cuidado y solicitud de honrar y conservar los hechiceros, esconder sus huacas, hacer sus fiestas, saber las tradiciones y fábulas de sus antepasados y contallas y enseñallas a los demás*. Y si ellos fuesen lo que debían ser, sería el único medio para desterrar la idolatría, porque ellos hacen de los indios cuanto quieren y si quieren que sean idólatras, serán

19. Desgraciadamente, una información más temprana para este tema es sumamente escasa. Sin embargo, en un documento fechado de 1594, se menciona (como elemento ya acusatorio), a los antepasados de uno de los dos *kurakas* litigantes, por estar encargado del cuidado de la *wak'a* de una *pachaka*:

> ...que en tienpo del inga tubo a cargo una guaca idolo en que adoraban; que tenia por nombre Pabellan y en que adoraban los indios de su pachaca... (BNA-14, f.20)

> idólatras, y si cristianos, cristianos, porque no tienen más voluntad que las de sus caciques, y ellos son el modelo de cuanto hacen. (Arriaga 1968:222, cursiva nuestra)

Nos parece que esto bien podría ser interpretado como "buena parte del caudal de conocimientos de la comunidad". Obsérvese que no estamos negando que éstas sean atribuciones del sacerdote, sino que planteamos que *también* lo son del *kuraka*, y que esto debe motivarnos una reflexión sobre el papel "laico" que generalmente se le ha atribuído a este último.

Y las similitudes no se quedan ahí. Seguiremos basándonos en el trabajo de Cock, puesto que nos parece uno de los estudios más serios y ricos en material que sobre los sacerdotes andinos se ha realizado hasta el momento. Este investigador presupone, para los sacerdotes, como función primordial, el ser mediadores entre las divinidades y los hombres, el restablecer el orden, permitir la reordenación del mundo y el desplazamiento del caos (ibid: 90). Pues bien, éstos son –en casi todas las sociedades basadas en la reciprocidad– atributos de la "autoridad" en general:

> Power may be understood as control over productive resources and is different from authority wich is linked to notions of rightness and world order. (Aijmer 1979:734)

A partir de aquí se podría concluir que los sacerdotes también poseen autoridad (que es uno de los planteamientos iniciales de la hipótesis). Sin embargo, lo que nos interesa precisar es que esa autoridad, compartida con los *kurakas*, tiene una fuente en común y participa de una misma significación.

Las funciones que señalaba Cock, y de las cuales nos apartamos momentáneamente, tampoco son de exclusividad de los sacerdotes. En un trabajo anterior (Martínez 1988 [1981]) habíamos señalado que el restablecimiento del orden y, por consiguiente, el desplazamiento del caos, eran parte de la labor ritual de los *kurakas* (y en el transcurso de este trabajo volveremos sobre ello), cuestión que nos devuelve al punto inicial ¿cuáles son las fronteras entre una y otra autoridad? ¿hasta dónde el *kuraka* es solo un dirigente político y no también un sacerdote? Hay una indeterminación, una ambigüedad al respecto. Pero, puesto que existían *kurakas* y sacerdotes (al menos al juicio y la imagen de los autores europeos del siglo XVI), deberemos suponer que sus tareas en el seno de su grupo social podrían ser, en determinados momentos,

diferentes, pero no podríamos señalar ahora (y no constituye tampoco nuestro objetivo), en qué consiste precisamente la diferenciación. Nos parece entonces, que algunos de los criterios utilizados para diferenciar a los "sacerdotes" de los *kurakas* son insuficientes. En todos ellos hemos visto la dificultad de precisar cuándo se trata de unos u otros.

Sería posible señalar aún otras materias donde coincidían *kurakas* y sacerdotes, como por ejemplo, en que en algunos casos, cuyos contextos no están en ningún caso claros, se les aplicaba los mismos términos, tales como *yacha* y *yayanc*[20].

La hipótesis postula entonces la existencia de un mismo campo semántico, el de la "autoridad", que independientemente de las jerarquías o planos de acción, incorporaría tanto a los especialistas "políticos" como a los "religiosos", en un sistema cuya naturaleza y funciones aun no están claros. De allí que, para facilitar nuestra exposición y no tener que acudir constantemente a intentos –por demás dificultosos– de precisar si se trata de *kurakas*, sacerdotes u otro tipo de autoridades andinas que por ahora desconocemos, nos referiremos a todos ellos englobándolos en el término "*kurakas*" o "autoridades étnicas", entendiendo que allí se incluye a todos aquellos que disponen, por una u otra razón, de una cuota de autoridad, cualquiera que ésta sea. Si bien eso facilitará la exposición, no podemos desprender a este *kuraka* de un manto de ritualización permanente. Y, puesto que los consideramos a todos como partícipes de un mismo campo semántico, cuando se trate de resolver aspectos de éste, será metodológicamente correcto referirse a información de unos u otros.

Hemos llegado así al final de este primer capítulo. Es tiempo de repostular, definitivamente esta vez, nuestro objetivo: Intentar, a través del análisis de dos conjuntos significantes ("emblemático" y "ritual"), percibir y señalar lo que entendemos sería una estructura básica de significación del concepto andino de la *autoridad* y las categorías que operaban en su interior, durante el siglo XVI y principios del XVII.

---

20. Cock (1980: 81), se refiere al uso de términos como *yachac*, *yayanc*, *chacha*, en sus significados de "sabio", "viejo" y "padre". Son términos que también se aplicaban a los *kurakas* (Rostworowski 1972: 252 y ss.), o con significados más generales de "señor", implicando poderío y también autoridad (Huertas 1980: 27-30).

CAPITULO II

AUTORIDADES Y RITUALES

En el conjunto significante de los emblemas incluímos aquellas insignias que aparecían siendo usadas por los *kurakas* y que, en principio, permitirían una primera identificación de éstos. De allí que nos atreviéramos a postular un carácter emblemático para ellas. En el conjunto significante de los rituales incluímos aquellas ceremonias en las que las autoridades étnicas aparentemente ocupaban una posición central, es decir, podíamos suponer que se trataba de rituales propios al cargo.

Es necesario insistir una vez más, antes de intentar determinar los conjuntos significantes, que la separación establecida entre ambos es puramente metodológica y en la perspectiva de una mayor economía y claridad en la explicación. En efecto, los emblemas, según nuestra información, aparecerían siempre dentro de lo que podríamos denominar contextos ritualizados; y los rituales, en los que los *kurakas* desempeñan un rol protagónico, nos parece que no serían tales, ni poseerían la significación que se les supone, de no contar –en su transcurso– con la presencia de los emblemas distintivos de la autoridad.

A poco de iniciar nuestra investigación, nos empezó a llamar la atención la relativa frecuencia con la que se describía a las autoridades étnicas participando en la organización o realización de diversas ceremonias. Es difícil determinar el marco exacto en el que se desarrollaba dicha actividad religiosa; pero creemos que se podrían inicialmente discriminar tres situaciones (entre otras posibles), en las que se advierte su participación y se manifiestan algunos contenidos de la imagen de la autoridad:

– La primera de ellas sugiere una relación con la labor de dirección, o de organización, que parecía haberse asignado a los *kurakas* en cuanto a la conservación del culto.

– La segunda, estrechamente vinculada a lo anterior, involucraría la participación directa de las autoridades en la celebración de los rituales[1].

– La participación activa de las autoridades en ciertos rituales permite, a su vez diferenciar una tercera situación: aquella en la cual los dirigentes pasan, de oficiantes, a ser el objeto y centro mismo de la ceremonia. Es decir, los rituales dirigidos hacia la autoridad étnica.

Veamos todo esto un poco más detalladamente. En relación a la primera situación algunos datos son bastante claros:

> Todos cuantos entendían en esto [adivinación] eran gente inútil, pobre y de baja suerte, como los demás hechiceros, *a los cuales elegía el cacique de cada pueblo*, después que les faltaban las fuerzas para trabajar, precediendo a esta elección diversas ceremonias y ritos, *que les mandaban hacer los dichos caciques*... (Cobo 1964: 225, t. II, cursiva nuestra)

Apreciación de Cobo que coincide también con Polo de Ondegardo, cuando éste insiste en la responsabilidad que les cabe a los *kurakas* en el mantenimiento del sistema tradicional de creencias (Polo de Ondegardo 1917: 105, ya citado).

La descripción de la relación existente entre el *kuraka* y la mantención del sistema religioso, se manifiesta en distintos relatos, incluso en un plano onírico, en uno de los planos de las manifestaciones de lo sagrado. La cita transcrita a continuación es doblemente interesante para nosotros, por una parte, porque reafirma el vínculo dirigentes-sistema religioso y, por otra, por una cierta ambigüedad que parece señalar al *kuraka* como una manifestación de la divinidad, la *wak'a*, relacionando a ambos con la tarea sacerdotal.

> ...tal era en Guacho el principal hechisero a quien los demás todos reverencian y reconoscen, el qual no siendo por herencia soño tres noches arreo que un curaca en traxe de ynga (antiguos reyes del Pirú) le llamaba que le siguiesse; hizolo la tercera hasta la playa de la mar un quarto de legua de su casa y alli lo dejo como muerto hasta la mañana que se levanto tan molido como si le uvieran dado de palos, consulto a una vieja, famosa hechizera y ella le explico lo sucedido diziendole le queria la guaca para su sacerdote y antes de usar el officio le mando ayunar diez dias en que

1. No nos referimos tanto a los "sacerdotes" que, como tales, es obvia su participación, sino a los *kurakas*.

no avia de comer sal ni aji ni llegar a su mujer, y al cabo dellos ofrecer chicha. Hizolo assi y desde aquel dia quedo por sacerdote supremo de su pueblo. (en Duviols 1976: 48)

Parte de esa misma imagen sobre los dirigentes étnicos implicaba, aparentemente, que ellos debían contribuir también con parte de los atuendos ceremoniales usados durante las fiestas y ceremonias[2]. Es el caso, por ejemplo, de don Pedro Angasnapon y su mujer, Cosa Vanunchipac, en Cajamarca:

A la quinta pregunta dixo que lo que save que en munchas fiestas que los yndios hazen sacan ropas guarneçidas e munchas chaquiras e plumages: en tiempo de don Pedro, padre de don Sebastián Ninalingon a visto hazer estas fiestas y sacar munchas ropas e chaquiras y joyas e dezian que feran de la madre del dicho don Sevastian, que era mujer legitima del dicho don Pedro e despues de muerta la mujer, vido en poder del dicho don Pedro las dichas joyas y ropas... (AGI Lima 128, f. 4v)

En cuanto a la segunda situación que señalamos, en directa relación con todo lo anterior encontramos informaciones del tenor siguiente:

...y siendo preguntado si bido otra bes yr a otra adoración al dicho don Juan Caxa Atoc dixo que en tiempos de chacaras, por que no se helasen, bido este declarante yr al dicho don Juan a un arbol llamado Quisguar y por otro nombre Haravilla al qual adoró y mochó y hizo sacrificio con este declarante y otros yndios... (A.A.L sec. Idolatrías leg. 4, exp. 5, f.2)

Don Juan Caxa Atoc, *kuraka* principal del pueblo de San Miguel de Ullucmayo es visualizado por los testigos (miembros de su mismo grupo), como alguien que participa en forma directa y personal en los ritos de protección de los sembrados.

La participación de los *kurakas* en las ceremonias adquiere caracteres relevantes, a la luz de las declaraciones hechas a Iñigo Ortíz, en Huánuco, sobre algunas de las razones por las que un *kuraka* podía perder su cargo:

...no haber obedecido lo que el inga señor principal habia enviado a mandar o haberse querido rebelar contra el o haber tenido negligencia en recoger o llevar los tributos y como era *no haber hecho los sacrificios que tres veces al año eran obligados a hacer* y como era haber ocupado los yndios en

---

2. Resulta interesante que estas ropas y adornos (en el caso que citamos), formen parte de la dote aportada por la mujer al matrimonio y se consideren de su propiedad.

su servicio haciendo ropas y otras cosas para el dejando de hacer lo que tocaba... (Ortiz de Zúñiga 1967:46, cursiva nuestra)

Es necesario recordar que ésta no es una búsqueda de lo que los *kurakas* hacían, sino de lo que se suponía que debían hacer. Si se quiere, las actitudes que de él se esperaban y que señalaban su calidad de autoridad, "correcta" o no. Es la representación lo que estamos buscando. Por lo tanto, no es necesario entrar en la discusión de si esto era por imposición del *Tawantinsuyu* o formaba también parte de las tareas "locales" de los *kurakas*; lo que nos importa es que se la suponía como una de sus tareas y que ello era, además, objeto de conocimiento y control públicos, una 'norma':

...y cuando el ynga era vivo esto [sic] era muchacho y vió así algo de ello y lo demas lo oyo por muy notorio a sus mayores y más viejos que lo decían... (loc. cit.)

Ambas situaciones indican, entonces, que las actividades de los dirigentes étnicos abarcarían, por lo tanto, diversos planos de las actividades religiosas del grupo social.

Aunque fuera del contexto cronológico de nuestro trabajo, el párrafo que transcribimos a continuación puede servir para reforzar más este punto:

...contra don Alonso Callampoma cassique y governador de esta doctrina de Mangas por quanto da culto y hace mochas a un ydolo o malqui, llamado Condorto[cas] y a su hermana Coya Guarmi por ser el primer progenitor de su ayllo, llamado Cotos y del dicho malqui tiene su...el dicho ayllo y en todos los dias de cord...[roto] y cubiertas y repares de cassas nuevas haze traer el ydolo Coya Guarmi que es a manera de un [can]taro, bestido con gargantillas y zarcillos y llliquillas y anaco y en casa del dicho curaca le hacen bailes y cochas, baile supersticioso y el dicho don Alonso se biste para este fin con camiseta de cumbi y en el braço se pone como braçalete una chipana o tincurpa de plata y guama de plata en la caueza adornos y bestiduras gentílicas con que se visten los ministros de ydolos para hacerles sus ritos y mocha... (A.A.L. sec. Idolatrías, leg. 5, exp. 6, f.1-1v; año 1662)

El relato nos parece ilustrativo de una actitud y de una imagen de participación y dirección u organización en la actividad ritual, que presentaban los *kurakas* en el siglo XVI y que –en esta cita– también parece estar presente.

Si bien todos estos rituales permiten entender un poco más a los *kurakas*, algunos de ellos son más ricos en información al respecto. En rituales como los mencionados en las citas precedentes, el *kuraka* se convertía en un oficiante más (independientemente de si era el encargado de su realización o sólo un asistente al mismo); pero en ciertas ceremonias el dirigente étnico se constituía en el centro y objeto de ellas.

Fundamentalmente están relacionadas, ya sea con la investidura de ellos o con probables cambios en el nivel jerárquico de los cargos ocupados. En este sentido, podríamos llamar "rituales de investidura" a aquellos que tenían que ver con la designación de un individuo para el cargo y con la posesión del mismo.

Nuestros datos señalan asimismo la importancia de otro ritual, que se realizaba con ocasión de los viajes de los dirigentes étnicos de un lugar a otro. Durante mucho tiempo se ha insistido que el derecho de los *kurakas* a usar andas en sus frecuentes desplazamientos por el territorio bajo su autoridad, formaba parte de sus "privilegios" (Guaman Poma 1936: [341] 343; Murúa 1962: 33 y ss.), y que su empleo estaba restringido a los más altos dignatarios (Rostworowski 1975: 122; Rivera y Platt 1978: 104); sin embargo, además de encontrar que este uso era mucho más generalizado de lo que comúnmente se acepta, nos parece que las andas eran empleadas en un contexto mayor, que era este ritual, que llamaremos de "desplazamiento", y que poseía su propia significación (excediendo aparentemente el simple "privilegio") y del que participaban, en los casos revisados, individuos o divinidades que poseían, en ese momento, una determinada cuota de autoridad. De esta manera, tenemos dos rituales en los que la presencia de los *kurakas* era lo que les daba sentido. En definitiva, rituales de autoridad.

Sobre los ritos de investidura pudimos encontrar información para dos momentos: la ratificación del nombramiento y la posesión; sin embargo, nada impide pensar que un mismo ritual de investidura no sólo contemplara varios pasos o momentos, sino también varias ceremonias, que en conjunto determinaban el paso de un individuo al estatus de *kuraka* o sus cambios de jerarquía. Para este vacío, que es fundamentalmente un problema del estado de la disciplina[3], por el momento no tenemos respuesta o solución.

---

3. Si bien son varios los estudiosos que han documentado la presencia de *kurakas* en algunos rituales, Wachtel (1976:235); Cock (1980); Duviols (1977); Millones (ob. cit.), por mencionar algunos, se puede decir que en términos generales, ninguno de ellos

El material encontrado sobre los rituales de investidura se refiere al momento en que el *kuraka* era reconocido formalmente como tal y presenta una aparente uniformidad, cualquiera que sea la latitud geográfica donde se haya realizado la ceremonia. Esto podría ser producto, en principio, de la percepción burocrática española, a la que sólo le interesaría comprobar que tal posesión se había realizado o no, de acuerdo a lo que la legislación hispana había dispuesto. ¿Habría existido realmente tanta semejanza en ese rito? Tal uniformidad, así planteada, no dejaba de molestarnos y parecernos sospechosa, puesto que no daba razón de las diferencias jerárquicas existentes entre unos y otros *kurakas*.

Todo esto chocaba con algunos presupuestos nuestros, originados por una primera lectura de los datos. En el caso de Cajamarca, por ejemplo, visualizamos la existencia de algo muy similar a una estructura de cargos, si es que no lo era realmente (ver cuadro 1 y 1.1). Las informaciones señalan que allí habría un ascenso paulatino de los *kurakas* hacia los niveles jerárquicos superiores. Así, un *kuraka* de *waranqa* podría llegar a serlo tan solo después de haber sido *kuraka* de *pachaka*. Veamos un ejemplo: a la muerte del *kuraka* principal de las siete *waranqa*, su cargo parece haber sido ocupado por algunos de los *kurakas* que estaban en el nivel jerárquico inmediatamente inferior, esto es, los postulantes a ese cargo serían los *kurakas* de las *waranqas* que, a su vez, ya habían sido (y conservaban los cargos), *kurakas* de *pachakas*.

Este es un sistema que podría haber tenido una dispersión mayor que la de las fronteras de este grupo étnico. Tal suposición se deriva del siguiente párrafo, extraído de la *Relación de Chincha*, y también presente en Santillán (1968: 108-109).

> La manera que tenian en el çuceder es esta [...] no había ley ni se hallara en yungas ni serranos mas quel curaca que era de guaranga tenia cuenta con el que era mas hombre en sus pachacas y a este respetava y dava a entender a su gente que despues de sus dias le havia de çuceder en el estado del señorio de guaranga y lo mesmo hazia el Uno señor de un valle que bibiendo nonbrava a una persona señor de guaranga que a el le parecia lo seria mejor y era mas honbre para mandar que se llamava ocha manchay que quiere dezir honbre que no traspasa ley de ynga y a este le presentava ante ynga y le dezia quien era y le suplicaba que despues de sus dias le

se detuvo a analizar en qué consistía exactamente esa participación. Más aún, no hay un estudio que muestre cuáles eran los rituales propios a la institución del kurakazgo, toda vez que el aspecto ritual y simbólico de la misma ha sido -generalmente- dejado de lado.

CUADRO 1
SEGUIMIENTO EN EL SISTEMA DE SUCESIONES A LOS CARGOS DE KURAKA DE WARANKA EN CAJAMARCA

***CASO A*:** Kurakazgo principal de las siete guarangas

kuraka principal: *Carguaraico*

A su muerte (ca. 1543) le suceden en el cargo:

1a. persona: Diego Zuplian [antes *kuraka* de la waranka de Guzmango]

2a. persona: Pedro Angasnapon [antes 2o. *kuraka* de la waranka de Guzmango]

A la muerte de Angasnapon (¿y de Zuplian?), entre 1560-65, postulan al cargo:

M. Coroaraico (hijo de Carguaraico) [¿waranka?]
F. Tamtaguantal [*kuraka* de la waranka de Bambamarca]
F. Quispitongo [*kuraka* de la waranka de Chuquimango]
M. Guacchatamta [*kuraka* de la waranka de Culquimarca]
S. Cosapilon [?]

En 1568 se elige a:

1a. persona: A. Caruatongo o Chuquitonto (primo hermano del último *kuraka* anterior, P. Angasnapon. Según las normas españolas. Es inhábil.)

En 1587 se elige a:

2a. persona: S. Ninalingón (hijo de P. Angasnapon) [en ese momento 2o. *kuraka* de la waranka de Guzmango]

CUADRO 1.1

CASO B: Seguimiento a D. Zuplian

"Hijo" de Quispitongo, *kuraka* de las pachakas de Ayamla y Puchu
A la muerte de Quispitongo, accede sucesivamente a los siguientes cargos:

1) kurakazgo de las pachakas de Ayamla y Puchu
2) *kuraka*, 1a. persona de la waranka de Guzmango
3) *kuraka* principal de las siete warankas (conservando los demás cargos)

A su muerte, su "hijo" A. Cosalingón le sucede en el cargo de *kuraka* de pachakas (ca. 1560)

CASO C: Seguimiento de P. Angasnapon

"Hijo" de?
Fue, sucesivamente, *kuraka* de:

1) *kuraka* principal de la pachaka de Guzmango
2) *Kuraka*, 2a. persona de la waranka de Guzmango
3) *Kuraka*, 2a. persona de las siete warankas (conservando los demás cargos)

A su muerte, su "hijo" S. Ninalingón le sucede, y va ocupando sucesivamente los cargos de:

1) *kuraka* de la pachaka de Guazmango (ca. 1565)
2) *kuraka*, 2a. persona de la waranka de Guzmango (1581)
3) *kuraka*, 2a. persona de las siete warankas (1587)

çucediese porque era para ello no guardando ley en que fuese hijo ni tio ni hermano ni sobrino... (Castro y Ortega Morejón; en Crespo 1974:100)

Estaríamos entonces, posiblemente en presencia de un sistema de cargos que podría ser llamado ascendente[4], y es válido preguntarse si un mismo *kuraka* no pasaba, a lo largo de su desempeño como tal, por varios rituales de investidura, correspondientes a los distintos niveles jerárquicos a los que iba ascendiendo. Y si no hubo, por consiguiente, distintos tipos de ceremonias de posesión, de acuerdo a cada nivel jerárquico. Todo ello, como se ve, nos hacía dudar de la uniformidad que parecían mostrar estos rituales (un modelo aproximado sería: se sentaba el *kuraka* en un asiento, los principales se acercaban y le demostraban su acatamiento, con lo que la ceremonia terminaba). La posibilidad de que la información burocrática fuese correcta era, por lo tanto, bastante remota. Tal información insiste en que esa uniformidad no es sólo geográfica (el mismo ritual en cualquier latitud), sino también jerárquica: no importa cuál fuese el nivel del *kuraka*, la estructura del ritual y sus secuencias, en los documentos, aparecía siendo fundamentalmente la misma.

Ahora bien, los cronistas que –ajenos a toda preocupación burocrática– narran el ceremonial de juramentación del Inka en el Cuzco (esto es, el momento en que también es reconocido formalmente como Inka y acatado como tal), relatan una ceremonia asombrosamente similar, con mayores detalles solamente que aquella que los burócratas describen para el caso de los *kurakas*. Su estructura y sus momentos aparentemente son iguales, de donde nos vimos obligados a desechar parte de nuestras sospechas y suponer que, independientemente del número de ceremonias de investidura por las que pasaría un dirigente étnico y de los niveles jerárquicos a que correspondería cada una de ellas, éstas serían similares (al menos en su estructura fundamental). Las variantes introducidas por la jerarquía del *kuraka* o inka se percibirían más fuertemente en el mayor o menor boato, en la cantidad y representatividad de los asistentes y de quienes debían prestar su acatamiento y en la calidad de los emblemas y objetos empleados. Y no así en las etapas de su desarrollo o en los elementos significantes usados.

---

4. Es necesario llamar la atención sobre este punto, aunque sea marginal por completo al tema de nuestro trabajo, ya que -en términos de un sistema de sucesiones- podría implicar un proceso de aprendizaje y no una transmisión hereditaria directa. Su probable extensión no niega, sin embargo, la existencia de otros sistemas de transmisión de cargos.

En principio, esta característica se reproduciría también para los rituales de desplazamiento. Aquí, por el contrario, se insistía en una ausencia de uniformidad, en que en su realización participarían tan sólo algunos *kurakas* y no todos. Nuestro proceso –en este caso– siguió el camino inverso: nos fuimos dando cuenta de que cabía la posibilidad de plantear, con todas las dudas necesarias, de que no solamente el emblema era usado más generalizadamente de lo que los cronistas nos podían hacer suponer, sino que el ritual de desplazamiento, en si mismo, también poseía una estructura básica, central, y que las diferencias jerárquicas se encontraban presentes tal vez en lo suntuario de las andas y en la cantidad de participantes, pero que una misma estructura de significación se hallaba presente en todas las oportunidades en que esta ceremonia se realizaba.

El primer paso: determinar con mayor precisión los rituales de investidura

En el texto que transcribiremos a continuación, encontramos algunos datos que nos permitieron vislumbrar ciertos aspectos de los mecanismos que permitirían finiquitar o avalar la resolución de algunos conflictos por la posesión del cargo de *kuraka*. En el caso al que nos referimos, no hay ninguna referencia a los antecedentes de quiénes pleiteaban, ni tampoco cómo operaba el sistema de sucesiones y nombramientos[5]. Lo primero que se percibe es el apoyo social y religioso con que pareciera contar Caxa Atoc (uno de los pleiteantes). Lo otro que percibimos es el acudir hacia una divinidad para que de ésta proceda la sanción positiva definitiva, que terminaría por validar la solución legal (hispana) dada al pleito. Esto, por otro lado, refuerza nuestra afirmación anterior acerca de las relaciones existentes entre *wak'as* y *kurakas* y la importancia que tendría una ratificación divina del postulante, puesto

5. La única otra referencia (aparte de la citada en la *Relación de Chincha*), que hemos encontrado sobre un sistema de preferencias preestablecidas para normar a los candidatos a la sucesión, se halla en el siguiente texto:

> "...se dió traslado al dicho don Gaspar Hilaguava y se le mandó que truxiese quatro testigos para la dha. yn formacion los quales truxo y asimismo el dho. don Diego Canqui truxo otros quatro testigos e yo de ofiçio hize pareçer otros quatro todos los quales trataron y comunicaron sobre la sujecion y derecho al dho. cacicazgo del dho. don Diego Canqui y el dho. don Gaspar Ylaguava y despues de averlo comunicado y *puesto piedras ques la horden que entre los dhos. caciques /f.7v/ ay para saber la sujeçion decendencia de los dhos. caciques...*" (en Rivera y Platt 1978:115; subrayado nuestro)

que sus cualidades como gobernante procederían de la divinidad misma y no de su calidad individual. Por último, y sólo como un antecedente que será retomado en el análisis posterior, vale destacar el ideal expresado por el *kuraka* de gobernar bien, "como lo avian hecho y hazían sus padres y agüelos"[6]:

> ...dixo que lo que sabe es que abrá serca de tres años que traya pleyto, don don [*sic*] Juan Caxa Atoc con don Diego Taparaco, y que teniendo alguna sentencia en su favor y paresiendole que auia de salir con el, llamó a un yndio gran hechizero, que se a huydo, llamado *Martin* Asto Hinchi el qual en *nombr*e del dicho don Juan Caxa Atoc [entre líneas: juntó] muchos yndios y entre ellos este declarante, al qual ordenó juntase las cosas con que usan hazer sus adoraciones lo qual hizo este declarante y despues fueron todos los *yndi*os en casa del dicho don Juan Caxa Atoc y allí les dijo que fueran a la guaca Muchca, a hazerle sacrifiçio, a la qual llebaron dos corderos de llama y en la dicha guaca los mataron como tenían de costumbre y antes de yr a la d*i*cha adoraçion y muchadero, fueron todos los yndios a un rio en la parte donde se enquentran las aguas y alli se bañaron y con ellos // el d*i*cho don Juan Caxa Atoc y se confesó y hizo otras çerimonias, lo qual hecho y acabado se fueron a hazer la dicha adoraçion a la d*i*cha guaca y a sus malquis y questo lo hizo y mandó hazer el dicho don Juan Caxa Atoc porque quando fuese curaca y saliese con el pleyto, supiese bien mandar a sus yndios, ymitando como ymitaba a sus antepasados y como lo avian hecho... (declarante: Miguel Caxa Chagua; A.A.L., sec. Idolatrías, Leg. 4, exp. 5, fs. 1v-2r)

Otro de los testigos, también presente en esa ceremonia, profundiza acerca de las motivaciones de la misma:

> ...se fueron a hazer la dicha adoración la qual [entre líneas: se] hizo en nombre del dicho don Juan Caxa Atoc, el qual les dixo, y a este declarante questaba, y aserca deben ser en el pleyto de curaca del dicho don Diego Taparaco, y que para saber governar bien y mandar a sus yndios se hazía la dicha adoración, de la manera que lo avian hecho y hazían a sus padres y agüelos quando tenian diferençias sobre sus curacazgos y los querian governar bien... (declarante: Diego Guaman Callan, A.A.L., sec. Idolatrías, leg.4, exp.5, f.1v)

Por ahora, nuestro objetivo es intentar determinar –con el máximo de rigurosidad posible– cuáles eran con precisión los conjuntos significantes que podemos percibir y qué elementos los componían; hasta

---

6. Pensamos que este aspecto del ideal de un nuevo *kuraka* es importante para entender mejor algunos de los límites a la acción política de los gobernantes y al control al que estaban socialmente sometidos.

dónde se pueden trazar las fronteras de su accionar y de su efecto de significación. Esto implicaría, a partir de la descripción de los rituales señalados previamente, identificar los elementos más resaltantes, ya sean emblemas, gestos o episodios rituales; a fin de poder ir organizando –paulatinamente– los conjuntos, a la vez que ir precisando los rituales. No habrá aquí, entonces, un análisis detallado de las ceremonias o de los emblemas, sino más bien una descripción de los mismos y de las relaciones que creemos se daban entre ellos.

La ceremonia destinada a obtener aparentemente la "aprobación" por parte de la divinidad, tenía tres episodios rituales: a) el inicio, que implicaba la reunión de los participantes, la recolección del material ritual y la explicación de los objetivos perseguidos, además de quién era el organizador[7]; b) el baño ritual, que suponemos de purificación (lo mismo parecerían indicar la confesión y las "otras çerimonias" que ejecuta en ese momento Caxa Atoc), y que se realiza en un *tinkuy* es decir, en la confluencia de dos ríos, previo a acudir a presencia de la *wak'a*; y, c) como último episodio, la ceremonia misma frente a la divinidad, que se realiza en un lugar donde además de ésta están también los antepasados (*malquis*), y que es descrito como un "mochadero que se llama Raurinven, ques donde estaban sus aguelos enterrados...". Esta última fase incluye el sacrificio de animales. No encontramos referencias, empero, al uso de emblemas u objetos rituales que se pudieran suponer propios o exclusivos de las ceremonias cuyo personaje central lo constituía el *kuraka*[8].

Nada sabemos sobre si esta ceremonia era siempre previa a aquellas en las cuales se accedía al cargo, tomando posesión de él, o se realizaba únicamente cuando había una disputa por el poder.

Respecto de los rituales de investidura específicamente, tenemos algo más de información. La descripción más detallada que poseemos de una ceremonia de esta naturaleza se encuentra en una probanza, presentada por Sebastián Ninalingón, quien aspiraba al kurakazgo principal de las siete *waranqas* de Cajamarca. Según este documento (AGI, Lima

7. Aquí se produce una situación especial. Todo parece indicar que -hasta ese momento- Caxa Atoc no era el *kuraka*, por lo tanto debía recurrir a un "sacerdote" para la realización de la ceremonia. Una vez que ya accede formalmente al cargo, lo veremos realizando y dirigiendo personalmente varios rituales.
8. Una posibilidad es que ésto ocurra en razón de la falta de investidura del cargo -al momento de realizarse la ceremonia- de parte de Caxa Atoc, por lo que no podría entonces usar en ella los emblemas distintivos a ese cargo.

128), en 1568 fue investido un nuevo *kuraka* como principal de las siete *waranqas*; éste era un hombre "inhábil" para el cargo, llamado don Alonso Chuplingón o Caruatongo, al que hubo que nombrarle posteriormente un "gobernador" que realmente desempeñaba el cargo (BN A-14, f. s/n). Pese a las protestas de quienes se consideraban con méritos para la sucesión, la ceremonia se realizó de acuerdo a cánones al parecer tradicionales, en presencia del Oidor:

> ...y luego el dicho señor oydor mandó traer un duo y en él mandó sentar al dicho don Alonso Chuplingon y despues de sentado mandó a los dichos prinçipales que presentes estavan muchasen al dicho don Alonso Chuplingon en señal de su señor y caçique los cuales en cumplimiento de ello cada uno de los dichos prinçipales llegaron al dicho don Alonso Chuplingon estando en el dicho duo le mucharon en reconoçimiento y señal de su caçique y señor natural y asi mismo le mochó el dicho don Sancho Cosanchelon y el dicho don Melchor Coroaraico aunque el dicho don Melchor hizo la dicha mocha desde lejos y no como los demas prençipales a lo qual todo lo que dicho es... (AGI, Lima 128, f. s/n.)

Hay que destacar varias cosas. En la primera parte de esta ceremonia, que contrasta en la parquedad de su descripción con la riqueza del testimonio anterior sobre Caxa Atoc (relatado por un participante andino y no por un observador hispano), el *kuraka* es sentado en un duo, objeto al cual, de aquí en adelante, nos referiremos con el nombre de *tiana*[9]; después de sentado, los principales (desconocemos en realidad la exacta relación que unía a unos y otros; aparentemente era de subordinación), se acercan y lo *mochan*, indicando al parecer con este gesto ritual una aceptación a su condición de "cacique y señor natural". Esto que creemos era un reconocimiento al *kuraka*, por su calidad de tal, se produce en esta ceremonia cuando aquel es mochado y no antes. Pero, para que fuera mochado –según la descripción– debió sentarse primero en la *tiana*.

Intentando precisar un poco sobre lo que era la *tiana*, encontramos variadas referencias a que los *kurakas* usaban, al menos durante la investidura, un pequeño asiento de madera (figura 1), que recibía el nombre de *tiyana* o *tiana*. Aparentemente, así lo señalan los españoles, la posesión del mueble acompañaba al título de *kuraka*, por lo que podemos suponerlos una especie de distintivo del cargo. Este sería, en

---

9. El asiento, como distintivo de los jefes étnicos, estaba también extendido en Centroamérica, donde recibía el nombre de *dúho*, que es una voz caribe (Rostworowski 1977:269; Cobo 1964:244, nota 1). En los Andes se llamaba *Tiana* o *tiyana*, en quechua y *ut caña* o *tiaña* en aymara (Anónimo 1951:83; Bertonio 1612:75, t.I).

principio, el objeto en el que se menciona fue sentado Caruatongo, para recibir posteriormente la *mocha*.

En cuanto a la *mucha* o *mocha*, el tema es más amplio, puesto que su realización parece más generalizada. Veamos esto. Dentro del contexto ceremonial andino del siglo XVI, la *mocha* ocupaba, como veremos, un lugar preponderante en la estructura del rito. Por lo que nos atrevimos a denominarla "gesto ritual", ya que –en principio– cumplía la condición de ser "esencial" a las ceremonias:

> ...gestos que parecen definir los límites más allá de los cuales se negaría la existencia misma del rito. [...]
>
> Hay gestos secundarios que acompañan los movimientos del cuerpo o de algún miembro del cuerpo en actitud ritual. La "aspersión" puede ser más o menos bien definida, más o menos identificada en un gesto rápido del grupo o de los miembros del grupo. Pero, de cualquier manera, la "aspersión" es indispensable a todo rito andino por pequeño que sea. (Urbano 1976: 9 y ss.)

Otra de las características de un gesto ritual es que su presencia serviría –generalmente– para designar la totalidad de un episodio ritual o, inclusive la totalidad del mismo. En el caso de la *mocha*, ésta era usada no sólo para nombrar el gesto, sino también para designar el lugar donde se producía la acción ritual (el "mochadero" en los documentos de idolatrías y en la cita de las ceremonias en la que participa Caxa Atoc) y, más aún, para referirse también a la acción religiosa misma. Hecho que es recogido por González Holguín en su *Vocabulario...*:

> Huacca muchana. Lugar de ídolos. adoratorio
> Huacca muchay. Ydolatría
> Huacca muchak. Ydolatría.
> (González Holguín 1952:165)

Tenemos entonces –hasta aquí– información sobre dos ceremonias que tenían que ver con distintos momentos de la designación de un individuo, y entre los que solamente podemos suponer una relación de continuidad. Aquella que mencionáramos primero, relacionada con la aprobación de un postulante por parte de la divinidad y la segunda, de investidura propiamente tal. ¿El ritual de "aprobación" se hacía con cada individuo que había sido designado al cargo? ¿o sólo con aquellos que lo obtenían después de un pleito? Nos es imposible, de momento, dar ninguna respuesta a esto, puesto que es la única referencia que encontramos sobre una ceremonia de tal tipo. Pero, con relación a la ceremonia de investidura del cargo, tenemos más información.

El modo de jurarle sus vasallos era éste. Juntos en la plaza del Cuzco todos los señores, y puesto el rey en medio sentado en su *dicho*, se levantaban los señores uno a uno, comenzando los *orejones*, y tras ellos los *caciques*, y señores de más pueblos, y puestos delante del Inca y descalzos y con unas plumas pequeñas en las manos, llamadas *tocto* (34), de ciertos pájaros que se crían en los páramos, que volvían las palmas hacia el rostro del Inca, haciéndole acatamiento, y le pasaban las plumas por delante de la cara, meneándolas, y luego las daban a un caballero que estaba junto a él en pie, el cual las tomaba y recogía todas y después las quemaba. Juraban asimismo por el sol, levantando el rostro para él, y por la tierra, de serle leales y servirle en lo que se les mandase. (Cobo 1964:138 t.II)[10]

Aquí se trata ya no de un *kuraka*, sino del *inka*; y no de cualquier región, sino del Cuzco. Y en este relato podemos ver que entre la ceremonia de Chuplingón y ésta, las diferencias son fundamentalmente, de acuerdo a ambos relatos, sobre los participantes y no tanto sobre la estructura del ritual.

Esto podría permitirnos agregar algunos nuevos elementos que no aparecen mencionados en la ceremonia de Chuplingon, además de ayudarnos a aclarar otros que no se destacan o quedan confusos en ella. La secuencia ritual es, en rasgos generales, la misma; aumentan eso sí los detalles. Veamos primero los objetos que se mencionan: está presente la *tiana* y se describe el uso, nuevo para nosotros, de unas plumas pequeñas, de *tocto*, que posteriormente serían quemadas. Estas plumas, ¿podrían ser consideradas como emblemas o sólo serían objetos rituales, necesarios para el desarrollo de ésta como de otras ceremonias? En este caso específico no pareciera que actúen sino como un objeto cuyo fin sería el ser ofrendados para su posterior destrucción. Algo similar al papel ocupado por los textiles en otros contextos sacrificiales (Murra 1975:145).

Las plumas, sin embargo, no aparecen aisladas. Ellas eran empleadas, primero, en la realización del gesto con el cual se le hacía acatamiento al *inka* y, posteriormente, eran quemadas. Es, por lo tanto ese gesto, al interior del cual se emplean, el que deberíamos profundizar.

En el caso de Cajamarca, el *kuraka* se sentó en la *tiana* y –a continuación– se acercaron a él los demás principales y lo mocharon, lo que nos parece implicaba tanto un reconocimiento como un acatamiento. En

10. Una descripción idéntica hace Pizarro (1978:241-42); tan similar que cabría la sospecha de una copia por parte de Cobo.

la ceremonia cuzqueña igualmente la acción de sentarse en la *tiana* precede al acercamiento y acatamiento de los dignatarios presentes. Teníamos entonces razones para suponer una relación entre "*mocha*" y acatamiento. Lo que se ve confirmado al analizar el gesto mismo de acatamiento; en el "volvían las palmas de las manos hacia el rostro del Inca" lo que coincidiría con la descripción de Arriaga sobre la *mocha* como gesto ritual (1968: 212; ver fig. 2). A ello deberíamos agregar la relación entre el uso de las plumas y el acatamiento. Estas formarían parte, entonces, del gesto ritual de la *mocha*, la que –a su vez– estaría inicialmente implicando tanto el reconocimiento a la investidura de un individuo como la obediencia a su autoridad.

Hasta aquí, pese a los detalles más abundantes de la ceremonia cuzqueña, nuestra suposición de una similitud en la estructura y las secuencias que ella tenía con el ritual en que participa Chuplingón serían correctas. En efecto, ambos rituales se inician al tomar asiento en la *tiana* el dignatario y continúan con la *mocha* que se les hace.

La distribución espacial y las posiciones corporales de los asistentes son elementos que no habían sido descritos en la investidura de Chuplingón. El *inka* sentado en la *tiana*, se encuentra "en medio" de una distribución de los asistentes de la cual ignoramos su forma exacta. Así como la secuencia "asiento-mocha", la posición central ocupada por quien se sienta en la *tiana*, es otro de los aspectos que nos llama la atención. Esta parecería ser otra de las constantes. Como se verá más adelante, la *tiana* aparece ubicada –allí donde hay descripciones de su posición en las ceremonias– en lugares centrales o, por el contrario, extremos, casi periféricos. Es decir posiciones que se podrían caracterizar por su neutralidad, por la ausencia de una "carga" afectiva hacia uno u otro lado de un sistema social dividido en mitades o quizás, por un sutil juego de las significaciones políticas, que ubica a la autoridad tanto en el centro como en la periferia...

En la ceremonia propiciada por Caxa Atoc, como en la de investidura, la figura central es el *kuraka*. En la primera, éste debió incluso pasar por varios episodios rituales previos, que incluían un baño ritual, confesiones y otras ceremonias, para poder llegar hasta la *wak'a* para rogarle la enseñanza de un buen gobierno. Lo que se estaría poniendo en juego allí sería parte de una concepción sobre la eficacia de la autoridad, puesto que la calidad de su gobierno, al menos en lo que se refiere al ideal de respeto a las normas y al "saber gobernar bien" estaría dada –en parte al menos– por la sanción aprobadora de la divinidad y por sus

"enseñanzas". Por otra parte, esa misma ceremonia permitiría solucionar lo que pensamos podría ser conflictivo a la institución y darle así continuidad a una forma de autoridad; de allí que sea correcto destacar esta ceremonia como propia al campo semántico de la autoridad. El caso de los rituales de investidura es, inclusive, más claro al respecto. Salta a la vista que el objetivo inicial (creemos que hay otros, que trataremos de ver más adelante, en el próximo capítulo), es la aceptación de la investidura de un individuo como *kuraka*. De modo que ésta es también una ceremonia característica de las autoridades. Ese sería el primer elemento común a ambas.

¿Qué significaba todo esto, empero, con relación a los *kurakas*? Lo único que hemos sacado en claro hasta ahora, es la existencia de estos rituales, que en ellos había elementos constantes y que aparecen mencionados, como importantes para las autoridades étnicas, unos muebles que se suponía denotaban la calidad de su poseedor como dirigentes de su grupo social o étnico. Más aún, asientos que habían sido reconocidos por los españoles como la insignia de los *kurakas* y de la posesión de su cargo. No tenemos claro aún, en ningún caso, por qué eran insignias.

Los rituales de desplazamiento

Una de las labores o tareas de los dirigentes étnicos parece haber sido recorrer –con cierta periodicidad– los pueblos[11] bajo su jurisdicción. Para ello contaban, además, con casas en cada uno de ellos:

> Yten si sauen quel d*ich*o don Antonio Acupaucara si tenya sus casas como tal curaca en todos los pueblos aqui y en Mococollas y en Atun Soras y en Villcasguaman provincias de Billcas y en la ciudad de Gua*manga* y en los demás pueblos e chacaras. Digan lo que saben. (BN A-371, fs.8)

La existencia de estas "casas de los *kurakas*" abarcaba, según el documento, no solo los pueblos y lugares importantes, sino también las "chacaras". Este es también el caso del *kuraka yanacona* Taulichusco que, en un lugar llamado Chuntay poseía "una" casa donde alojarse:

> ...los yndios deste repartimiento de Lima solían tener en la dicha chacara junto a ella casas y una del dicho Taulichusco en que se aposentaba quando

11. Al referirnos a pueblos lo hacemos teniendo en cuenta un criterio de dispersión espacial (o territorial) que pareciera haber primado en los Andes y que implicaba la existencia de pueblos de 5 ó 6 casas, compuestos por una misma unidad familiar.

yua a hazer la sementeras en aquellas tierras y quando yua a cogerlas... (Rostworowski 1978: 176)

La cita precedente señala además el momento en que se producía la estadía del *kuraka* en la chacra: al comienzo y fin de los períodos de siembra y cosecha, los cuales se caracterizan por la sacralización que de ellos se hace y que se traduce en múltiples fiestas[12]. Por lo menos en estos períodos, el *kuraka* aparece desplazándose de un lugar a otro, y este desplazamiento parecía tener un patrón más o menos definido:

...e se acuerda este testigo aver visto quando el dicho don Pedro yba a sus pueblos que llevava consigo a la dicha Cosa Vanunchipac su muger la llevavan en una amaca con munchas trompetas como señora principal e las otras yndias mançebas del dicho don Pedro llevavan chicha e maiz para dalles de comer... (declarante: Copulchon; AGI Lima 128, f, 6v; *kuraka*: Don Pedro Angasnapon, 2a persona de las siete guarangas de Cajamarca).

Resalta, a primera vista por la misma declaración, la importancia que en esta secuencia tiene el uso de las trompetas y de la hamaca. ¿Por qué podrían incidir en el reconocimiento de la calidad de "señora principal" de quien era así transportada? Nuevamente el problema ¿qué relación guardaban estos rituales con el cargo de *kuraka*? ¿por qué eran importantes aquí las trompetas y la hamaca? Todo ello parecía efectivamente tener relación con la calidad de dirigente ¿acaso solamente ellos podían hacer uso de esos objetos y ser transportados en la forma mencionada?

Recurramos a un cronista para ampliar, superficialmente, los elementos que pudieran ser más destacables en este ritual, para intentar entenderlo mejor y dar respuesta a nuestras inquietudes. Murúa da un dato interesante, en la explicación del empleo que los *inkas* hacían de las mismas andas:

Aqui ban dos yndios tampos a los lados tocándole dos flautas que llaman chiuca y delante gente de guarda y atrás yndias con la comida y veuida y aparato de rey. (Murúa 1962: lám. XXX "modo de caminar los reyes incas. Huascar Inga.)

Hay un orden en ese grupo. Primero los guardias, después las andas, flanqueadas por dos músicos (con instrumentos de viento) y, atrás, mujeres con las comidas, bebidas y "aparato de rey". Y este orden,

12. Molina (1959:88); Guaman Poma (1936); Murúa (1962); Cobo (1964); Avila (1975); Murra (1975); Rostworowski (1981b), por mencionar algunos autores.

que se mantiene en otras descripciones de los viajes *inkas*[13] ¿podría ser significativo?. En la reproducción del dibujo de Guaman Poma (fig. 3), se puede apreciar que el *inka* –como Angasnapon– viajaba también acompañado de una *coya*; y aquí nada nos parece casual. Por el momento, junto a los demás elementos, queremos destacar también la presencia de ambos sexos en el ritual, resaltada no sólo con la incorporación femenina en las mismas andas, sino también de las "mancebas" que –siguiéndolas– llevaban chicha y maíz.

Los dibujos de Guaman Poma –exceptuando las "andas de guerra" o *pillcorimpa*– presentan este vehículo de transporte con un techado de plumas. Murúa (lám. XXX), que dibuja las andas sin techo, lo reemplaza por un quitasol –también de plumas– asociación que hace igualmente Santacruz Pachacuti (1968: 302), como lo veremos más adelante.

No sabíamos hasta aquí si había también una relación entre todas las ceremonias que vimos y entre los objetos que en ellas se mencionaban: *tianas*, andas o hamacas y trompetas. Presentes, en uno u otro momento, no podemos olvidarlo, están las plumas.

Recapitulando, en los tres rituales mencionados hemos podido apreciar el empleo de algunos objetos que, nos parece, pueden ser considerados como relacionados con los *kurakas*. La *tiana*, en la que debían sentarse para ser reconocidos como tales; las hamacas o andas que, acompañadas de las trompetas (u otros instrumentos de viento), permitían el reconocimiento de la calidad de "señor (o señora) principal" y, por último, las plumas que, de meros objetos apropiados para el sacrificio, parecieran integrar tanto la *mocha* como las andas o quitasoles.

Por otra parte, están la *mocha* (como gesto ritual), la secuencia "asiento-*mocha*" durante la investidura, la posición "neutral" en que vemos ubicadas espacialmente a las *tianas*, el orden de los participantes en un ritual de desplazamiento y la presencia del sexo femenino en ese mismo ritual. Por último, los períodos (algunos de ellos al menos) en que éste ocurría, relacionados aparentemente con la agricultura.

En todo ello están presentes los dirigentes étnicos; las preguntas que surgen son múltiples. Hay, sin embargo, ciertos hilos coductores que es factible percibir. Por ejemplo se menciona que las *tianas* eran uno

13. Estete (1968:374); Fernández de Oviedo (1945:21 y ss.)

de los distintivos del cargo, y sabemos por uno de los testimonios mencionados, que las hamacas y las trompetas también permitían distinguir a sus poseedores como dotados de la calidad de "señores". Que, por otra parte, los rituales se desarrollaban con la presencia de los dirigentes étnicos y que ellos eran, por decirlo así, el centro de los mismos, y que en las ceremonias había varios episodios rituales reiterados o remarcados. Intentamos entonces profundizar en todo esto, y empezamos con los objetos que permitían denotar la autoridad. Para facilitar nuestro manejo, los denominamos tentativamente como "insignias".

Las insignias y sus relaciones

De la revisión superficial sobre las ceremonias ha quedado, como uno de sus residuos, una lista desordenada de objetos rituales relacionados con los *kurakas*. ¿Permitiría esa relación suponerles un carácter emblemático? Como primera respuesta, nos parece que hay un hecho incuestionable: los objetos rituales, emblemáticos o no, estaban presentes en los rituales referidos, y eran usados por personajes a los que, en los mismos documentos, se identificaba como *kurakas*, sin que se mencionara su empleo por parte de individuos carentes de autoridad.

Al observar otras ceremonias que salen fuera del contexto de las ya nombradas aquí, es posible observar que tales objetos continúan presentes y que igualmente contribuyen a permitirnos la identificación de los *kurakas* como tales. En esa medida, en principio cumplirían el papel emblemático que les hemos asignado[14].

En el ritual de desplazamiento aparecen juntos –por primera vez– todos los objetos señalados. La *tiana*, que no es nombrada directamente, se usaba sobre las andas; en ellas se sentaría el *kuraka* o el *inka* y, suponemos, las *wak'as*, cuando ellas –a su vez– eran transportadas.

> ...detras de estos, en una litera muy rica, los cabos de los maderos cubiertos de plata, venía la persona de Atabalica, la cual traían ochenta señores en

14. La antropología, a este respecto, ha documentado abundantemente el uso de insignias o emblemas de parte de los jefes político-religiosos, tanto en las sociedades asiáticas como en las africanas y americanas. En las que tanto un bastón (Lienhardt 1959:245), como las sandalias y aún sus nudos (Griaule 1959:161), adquieren un caracter significante y emblemático. Lévi-Strauss (1970:231); Leach (1976:151); Lienhardt (1959:266 y 245); Dumezil (1977); Hocart (1969); Griaule (1959:161 y ss.); Frazer (1961).

hombros; todos vestidos de una librea azul muy rica; y el vestido su persona muy ricamente con su corona en la cabeza y el cuello un collar de esmeraldas grandes; *y sentado en la litera en una silla muy pequeña con un cojín muy rico.* (Estete 1968: 174, cursiva nuestra)

Tiana, andas y trompetas, podrían estar indicando aquí los implementos básicos requeridos para ser transportado como "señor principal". Curiosamente, la misma asociación se produce en el mito de Naimlap, al describir a los oficiales que este héroe mítico tenía y las tareas que ellos cumplían:

...más lo que entre ellos tenía más valor eran sus oficiales que fueron quarenta, ansi como Pita Zofi que era su trompetero o tañedor de unos grandes caracoles, que entre los yndios estimaban en mucho, otro Ñinacola que era el que tenía cuidado de sus andas y Sillas, y otro Ñinaguintue a cuio cargo estaua la vevida de aquel Señor a manera de Botiller, otro llamado Fonga sidge que tenía a cargo de derramar polvo de conchas marinas en la tierra que su Señor auía de pisar, otro Occhocalo era su Cocinero, otro tenía cuidado de las unciones, y color con que el Señor adornava su rostro, a este llamaban Xammuchec tenía a cargo de bañar al señor Ollopcopoc, lavrava camisetas y ropa de pluma, otro principal y muy estimado de su principe llamado LLapchiluli, y con esta gente (y otros infinitos oficiales y hombres de cuenta) traía adornada, y autorizada su persona y casa. (Cabello Valboa 1951: 327)

La imagen que este mito proporciona sobre un dirigente, pone un acento interesante sobre esa parafernalia que rodearía a las autoridades. De allí que nuestra suposición sobre el carácter emblemático de tales objetos puede ser correcta, en la medida de que también aquí eran estos los que permitirían, en primera instancia, la identificación del héroe mítico fundador. Entre toda la descripción de lo que rodeaba a Naimlap, estos elementos eran los de "más valor", haciendo que la manifestación de su autoridad se expresara en términos de la posesión de esos objetos y de sus encargados. Sería eso lo que la identificaría. Una ligera revisión de los emblemas de Naimlap, revela su similitud con las insignias que hemos visto en los *kurakas*:

	Instrumentos	*Asiento*	*Transporte*	*Plumas*
NAIMLAP	caracoles	silla	andas	ropa de plumas
KURAKAS	trompetas	tianas	hamacas	quitasoles, otros

Pero las similitudes no se quedarían ahí. Mencionamos que las *tianas* y las andas tenían una relación entre ellas, puesto que durante los desplazamientos se usaban conjuntamente. Ese detalle, por ejemplo, también se halla expresado en este mito en la figura de un único encargado del cuidado de las "andas y Silla". No parecería errado, entonces, homologar ésta presentación de Naimlap y los *kurakas*, en cuanto a una parafernalia que, más que eso, la constituirían probablemente insignias de carácter emblemático.

El mito también se refiere a algunos oficiales del héroe fundador, en oficios de los que ya habíamos encontrado igualmente algunas referencias; el cocinero, así como el encargado de la bebida, son reemplazados --en los fragmentos citados sobre los rituales de desplazamiento-- por las mujeres, que llevaban chicha y maíz y "aparato de rey". Debe quedar claro que no estamos suponiendo aquí que haya existido un Naimlap, sino que sólo nos referimos a él como una imagen formalizada, sintetizada y privilegiada sobre los "señores", los dirigentes étnicos.

En la descripción de Cabello Valboa se reitera que aparentemente lo importante en los instrumentos no es que sean necesariamente trompetas (puesto que también pueden ser caracoles y ya se ha visto que también eran empleadas unas flautas llamadas *chiuca*), sino que sean instrumentos de viento, que sean soplados. Ya tendremos oportunidad de volver sobre este tema.

También es posible hallar representadas estas insignias en la iconografía; en especial en los *keros* o vasos ceremoniales de madera, pintados en el siglo XVI (figs. 4 a 9). En ellos se advierte que en cada escena se representa a uno o varios individuos que, ocupando una posición *central*, aparecen sentados en un asiento que podemos identificar como las *tiana* (ver figura 1), o son transportados en andas o, por último, están sencillamente sentados sobre un objeto que podría ser una piedra (figura 4). En todo caso, la constante es que están sentados. Junto a ellos han sido representados tañedores de caracoles y portadores de quitasoles de plumas. Por otra parte, en la figura 4, aparecen claramente identificados individuos en actitud de trabajar la tierra y otros que portan u ofrecen vasos, escoltados por guerreros ¿No podrían ser estos los "maiceros" y "chicheros" de Naimlap, cuya presencia (incluída la de los guerreros), nos ha sido señalada en los rituales de desplazamiento? Es también tentador suponer una relación entre esos agricultores y los desplazamientos de los *kurakas* durante los períodos de siembra y cosecha. ¿Cómo podríamos no pensar que en todo esto había una significación?

Poniendo en juego nuestras primeras suposiciones, si las *tianas* identificaban a sus poseedores como autoridades étnicas, en los *keros* lo que se habría representado eran estos dirigentes. Los que aparecen acompañados, en esa representación, por los demás emblemas. La presencia conjunta de todos ellos nos permite reiterar que las figuras centrales serían *kurakas* o autoridades.

Si se encuentra que, sistemáticamente, un *kuraka* es descrito en compañía de determinados objetos y que el reconocimiento de estos permite la identificación de aquellos, podríamos afirmar –con un margen de seguridad– el carácter emblemático que esos objetos poseerían. Y, si en el transcurso de la búsqueda de tales emblemas, ocurre que es posible determinar que no se encuentran aislados, que cuando aparece alguno de ellos podría haber, por lo general, otros, es posible suponer su carácter sistemático a condición de poder precisar las relaciones existentes entre ellos. Y estas condiciones de existencia parecen darse en los elementos que estamos empezando a revisar.

Veamos algunos otros datos que reafirmarían el carácter de conjunto y la relación existente entre los distintos objetos sobre los cuales postulamos un carácter emblemático.

a) la *tiana* y las andas. *Kuraka*: Carua Rimanga, Huaylas (cuadro 2 y 2.1)

> ...respondieron por los dichos ynterpretes que todos juntos como estan y cada uno dellos conosçieron por señor e cacique p*rincip*al de la guaranga de Ycho Chonta a Carua Rimanga el qual tenia dulio y hamaca y le obedeçian y servian como tal... (AGN, Der. Ind. y Encomiendas, leg. 2, c. 19, f. 50)

b) la *tiana* y las trompetas. *Kuraka*: Hernando Anicama, Lurin Ica.

> El cacique legaba a su hermano que compartía con él el poder y quedaba de heredero del señorío, sus cuatro *dúhos* (8). Eran pequeños asientos que formaban parte de las insignias de mando. También legaba una "camiseta carmesí con las estampas de oro y las trompetas. (Rostworowski 1977: 269)

c) la *tiana*, las andas y el quitasol de plumas. En unas festividades en el Cuzco, al regreso de Tupaq Yupanqui y Wayna Qhapaq.

> ...el buen viejo *Pachacutiyngayupangui* aguarda con treynta mill hombres de guerra, veniendo el mismo en persona hasta Villcaconga, y les

> representa a manera de guerra, y los *apocuracas* en sus andas y quitasol... (Santacruz Pachacuti 1968: 302)

Después de lo cual, ya en la plaza Haucaypata-Cusipata, el mismo Pachacuti:

> ...asienta por sus órdenes los curacas en sus *tiyanas* y quitasol, en donde el dicho *Pachacutiyngayupangui* asienta con su hijo *Topayngayupangui*, y *Amaro Ttopaynga*, todos tres con iguales tiyanas de ruua, hechas de oro... (loc. cit.)

d) las trompetas. *Kuraka*: Gonzalo Millon, Reque.

> PROVISION: Don Francisco de Toledo, etc. a vos Juan de Hoces, Corregidor de Miraflores y los Valles, sabed que don Gonzalo Millón, cacique principal del repartimiento de Reque, encomendado en Salvador Vásquez vecino de la ciudad de Trujillo pareció ante mí y se me quejó del dicho Salvador Vásquez diciendo que por que no le acude con más tributo de lo que está mandado le dé por la visita el doctor Cuenca y por enojo que ha tomado con él le ha quitado el oficio e insignias de caciques como son las trompetas y taberna y me pidió y suplicó le hiciese justicia; lo cual visto por mi di esta, para vos por la cual os mando que siendo asi como el dicho don Gonzalo Millón dice, proveais como sea amparado en el dicho cacicazgo, no embargante lo que contra él hubiese hecho el dicho Salvador Vasques [sic] y le sean vueltos las insignias del dicho oficio... (Rostworowski 1961: 116)

Como podemos apreciar, en cada una de las citas se plantea la relación del o de los objetos como pertenecientes a, e identificadores de, los *kurakas*. Al extremo que el *kuraka* de Reque, Gonzalo Millón, reclama que no sólo le han quitado el cargo, sino también las insignias[15] y que sin ellas no puede seguir gobernando.

No se trataría de una situación aislada. La comparación entre algunas láminas dibujadas por Guaman Poma apunta en la misma dirección. Representando a Wayna Qhapaq conversando con un español, el Inka en posesión plena de su cargo, está sentado en una *tiana*, mientras el

15. Las "tabernas" parecieran designar una de las características fundamentales de los *kurakas* que era la de disponer en forma permanente de bebida para repartir. No tenemos claro si esta referencia a insignias de este tipo implicaba solo la disponibilidad o, además de ello, implicaba la existencia de un local para esos efectos, en ciertos pueblos especialmente de la costa norte peruana.

CUADRO 2
SUCESIONES EN HANAN HUAYLAS

Pleito por cargo de la waranka de Ichoc Chonta

Pleiteantes:
Martín Jurado Cacaxambo y J. Caxaguaras (kurakas)
Gonzalo Caque Pariac (demandante)
Pablo Curas (pleiteante-pretendiente)

Simbología:
Línea de parentesco (sucesión patrilineal u otra) :
Sucesión al cargo :
"Ruptura" en la línea :
Gobierno conjunto (¿1a. y 2a. personas?) :

I. VERSION DE M. JURADO CACAXAMBO

Hinchi Caque (Tawantinsuyu)

Taparaqui

Asto Chagua

Martín Jurado Cacaxambo

II. VERSION DE TESTIGOS DE CAQUE PARIAC

Hinchi Caque = Mallao Cuyoc (*)

Taparacoy = Tuctu Carua (*)

Asto Chagua=Tutus (*) Malqui Poma L. Malqui Yanac=Catalina Mallao (*)

Gonzalo Caque Pariac (**)

M. Jurado J. Caxaguaraz

(*) mujeres "entregadas" por el Inka
(**) pierde el cargo por ser muy niño

CUADRO 2.1

III. VERSION DE TESTIGOS DE P. CURAS	
Hinchi Caque	Xulca Poma
Taparacoy	Carua Rimanga Llaxa Condor "murió s/hijos"
Malqui Poma	
Asto Chagua	L. Yaro Tomaico Yaro Quispi
Malqui Yanac	"murió s/hijos" P. Curas (*)
M. Jurado (**) J. Caxaguaras	

1) a la muerte de Taparacoy, queda Carua Rimanga gobernando solo
(*) "perdió el cargo por ser muy niño"
(**) acusados de no ser sino "señores de piscapachaca"

IV. VERSION DE LOS TESTIGOS DE OFICIO	
Hinchi Caque	Xulca Poma
Taparacoy	Carua Rimanga Llaxa Condor
Asto Chagua Malqui Poma	Yaro Tomaico Yaro Quispi
Malqui Yanac	Chuqui Paucar
M. Jurado	G. Caque Pariac J. Caxaguaras P. Curas

Fuentes: AGN, Derecho Indígena y Encomiendas Leg. 2 cuad. 19 año 1574, BN, A-142 año 1574.

español se arrodilla en el suelo, una relación "arriba-abajo" sobre la que volveremos más adelante (ver fig. 10). Atawallpa, prisionero de Pizarro en cambio, ya despojado de sus atributos, es dibujado sin *tiana*, sentándose directamente en el suelo, mientras su guardia español lo hace sobre un objeto que le permite invertir la relación, quedando "arriba" del Inka, que pasaría a ocupar una posición inferior (ver fig. 11). Una idea cercana a esto se encontraría asimismo en la representación de Waskar Inka, ya derrotado y conducido a presencia de Atawallpa, descalzo y sin su cetro (fig. 12).

Asimismo, en la cita correspondiente al uso por parte del *kuraka* de Ichoc Chonta, Carua Rimanga, de la *tiana* y de las andas, el contexto posibilitaría, inclusive, suponer que era *kuraka* porque tenía las insignias, tenía los emblemas propios al dirigente étnico y por lo tanto era él y no otro quien poseía el cargo. Aspecto que aparece ratificado en otra parte del mismo testimonio, referido a un *kuraka* llamado Xulca Poma:

> Y a la segunda pregunta dixo que no conosció a Xulca Poma cont*enid*o en la preg*unt*a pero que oído decir a sus mayores e mas ancianos q*ue*l dicho Xulca Poma era el señor p*rincip*al de la d*ic*ha guaranga de Ycho Chonta y tenía duho e hamaca como señor (declarante: Alonso Chagua; AGN Der. Ind. y Encomiendas, leg. 2, c. 19, f.44)

En términos similares podríamos leer el testamento de Anicama, *kuraka* de Lurin Ica, quien dejaba los emblemas a su sucesor, para que éste les diera nuevamente un uso.

Recién ahora empezamos a tener la impresión de poseer algo más sólido entre manos; al menos podemos plantear la relación existente entre los diversos objetos rituales encontrados y su carácter emblemático. Como consecuencia de lo anterior, su primera labor, en tanto emblemas y –por consiguiente– objetos significantes, sería contribuir a identificar sin error a los *kurakas*: aquel que en uno u otro contexto es descrito en posesión de tales emblemas parecería disponer de una cuota de autoridad, más allá o más acá del proceso seguido para obtenerla.

Hemos llegado a un punto insospechado: a poder plantear que los elementos que vimos operar dentro de los rituales propios a las autoridades étnicas y que inicialmente se podían identificar, *grosso modo*, como *tianas*, andas, plumas y trompetas[16], poseían, en principio, un carácter

16. Seguiremos refiriéndonos a los instrumentos de viento denominándolos como "trompetas" para mayor economía expositiva. Queda claro, eso sí, que aquí solo están

emblemático; y que es posible agrupar estos emblemas puesto que según la información, se presentan como conjunto. Todo ello no nos exime, de ninguna manera, de plantearnos el por qué de su importancia; por qué estos y no otros; por qué ellos, en conjunto, eran tan determinantes, al grado que una primera representación de los *kurakas* pasaría aparentemente por la descripción de los emblemas poseídos por ese dirigente. Además, ¿qué significación se encuentra detrás de ellos?

De regreso a los rituales: su carácter de conjunto

Poder plantear que ciertos objetos rituales son emblemáticos y que, más aún, parecían tener carácter de conjunto, nos obligó a replantearnos el problema de la relación existente entre los rituales propios al cargo de *kurakas*. Y, si había un conjunto, cuáles eran los límites que podían ser señalados. Empecemos por esto último.

¿Por qué no pensar que la participación de las autoridades étnicas en los rituales de reciprocidad, o su actividad como mediadores, en contextos que también podían ser ritualizados, no era tan significativa como los rituales de pasaje? Es innegable que allí también se puede apreciar la participación de la autoridad y que, sin su presencia, es probable que su desarrollo fuera distinto. Inicialmente señalamos que, al dar comienzo al análisis, percibíamos algunas ceremonias que, dentro de un conjunto mayor, poseían una característica común: el tener como motor, como objetivo central de las mismas a la institución del kurakazgo.

Esto nos parece claro, por ejemplo, al comparar una ceremonia de protección de la agricultura por ejemplo, donde el *kuraka* –como oficiante (en el caso citado de Caxa Atoc)– *mocha* a la *wak'a*, con el ritual de investidura donde el *kuraka es* el mochado, o el ritual de desplazamiento, en el que resalta su posición central, (incluso llega a serlo espacialmente). Esto no implica una negación del carácter significante de las otras ceremonias, sino que nos parece que éste apuntaría preferencialmente a un eje de significación en cierta medida distinto al de los rituales propios a los *kurakas*. Unas iluminarían a la totalidad del sistema religioso en tanto que las otras lo harían fundamentalmente a la institución de gobierno.

---

involucrados aquellos instrumentos que responden a las características que definiremos más adelante, cuando tratemos con mayor extensión este aspecto.

No se trata tampoco de negarse al análisis de las otras ceremonias; de hecho, lo realizamos cada vez que creímos que alguna de ellas nos podía aportar un dato revelador o nos permitía clarificar el sistema operante. En parte por esto mismo llegamos a la distinción de estos dos posibles tipos de ceremonias. Así se inició nuestro análisis. No podemos olvidar, por otra parte, que la categoría de trabajo "conjuntos significantes" ha sido planteada como un sistema *abierto*, que debe y de hecho necesita recibir nuevas incorporaciones, con la condición de que éstas no alteren ni la homogeneidad ni su sistematicidad. De donde existe la posibilidad de incorporar nuevas ceremonias. Es esta doble condición la que nos permite postular la existencia de determinadas relaciones entre los elementos del conjunto ritual que, de los dos propuestos, es el más difícil de precisar y definir en sus límites. Por razones de método, lo definiremos por los rituales que proporcionan el marco del análisis, es decir, aquellos cuyo eje unificador es tener como centro a la autoridad.

¿Pero en este conjunto importan tan sólo los rituales? ¿los gestos o episodios que señalábamos, no tendrían un tratamiento propio? En el caso de la mocha, al menos, esto nos parece importante.

Ella aparentemente no se realizaba hacia los *kurakas* tan solo durante la investidura, sino que como gesto ritual también permitía su identificación:

> Sinchi Roca o Sinchi Canga Alaya *señor* natural que fue en estos reinos del Peru quando Colon descubrio las orillas deste Ymperio Dominaba en el repartimiento de Ananguanca Provincia de Jauxa le obedesian *mochaban* y tributaban como a su señor dies mill indios sus vasallos los que no tributaban a otro monarca. (Ella Dunbar Temple 1942: 149; cursiva nuestra)

En un pleito –del que ya hemos citado algunos párrafos (cuadro 2)– la relación entre el requisito de la calidad de dirigente requerida para ser "mochado" y la *mocha*, como gesto reservado a las autoridades, aparece remarcada por los testigos. Ellos niegan el derecho de dos individuos al cargo de *kuraka*, puesto que no solo no eran "mochados", sino que, muy por el contrario, habían a su vez "mochado" al que anteriormente fuera el *kuraka* principal, porque éste *sí* era "señor"[17]:

---

17. Nos permitimos la libertad, siguiendo la terminología documental hispana del siglo XVI, de castellanizar, verbalizando y adjetivando, el lexema "mocha", para obtener una mayor claridad expositiva.

> Y a la otava pregunta dixo que sabe que los dichos don Juan Caxaguarac ni otro alguno no tienen ni an tenido *derecho* a la *dicha* guaranga e señorios della porque este *testigo* vido que en *tiempo* del dicho Caruarimanga mochavan y servian y obedeçian por señor al dicho Caruarimanga lo cual hazian el *dicho* don Joan y el *dicho* Martin Jurado y esto responde. (declarante: Alonso Paucar; AGN, Der. Ind. y Encomiendas, leg. 2, c. 19, f. 42v)

En ambas citas se aprecia que el contexto sugiere una constancia en la realización o ejecución del acto de *mochar* a los *kurakas*. Observemos que en ambos casos el ser mochado permitía denotar la categoría o el estatus de dirigente étnico y la posesión de autoridad.

Ahora bien, se mochaba a los *kurakas*, pero no sólo a estos. Los inkas también son mochados:

> Zucedió luego en su lugar un hijo suyo que se llamó Topa Ynga Yupangue (8) el qual hizo junta y llamó a todos los señores sujetos del reyno y les dio a entender como lo (h)avia hecho su padre con ellos y que por (h)aver muerto no les (h)avia dado leyes y que agora quedava el en el mando y señorio de su padre porque era su (9) hijo de lo q(ua)l el sol y las guacas y los quatro suyos se holgaron y le mocharon (10) por tal ynga... (Castro y Ortega Morejón, en Crespo 1974: 94)

Este gesto ritual parece ser extensivo también a lo que, en principio, podría ser considerado sagrado; es decir a aquello que de una u otra forma era objeto de cierta adoración (Guaman Poma 1936: 265 [267]) y, por lo tanto, es compartido también con las *wak'as*.

La relación que hace que estas ceremonias y gestos rituales puedan formar un mismo conjunto se halla, entonces, precisamente en el hecho de que se trata de rituales específicos, en los cuales aparentemente participaban todos aquellos categorizados como autoridades, puestos que sus límites excedían los puramente señalados por el kurakazgo. Hay en ellos otro aspecto que nos parece importante: contribuían, como las insignias, a denotar la presencia de la autoridad e intuímos que se producía así una suerte de identidad entre la imagen que se podría tener sobre la autoridad y la realización de estos rituales. Estos podrían aparecer por lo tanto como imprescindibles para la manutención de esa representación. Al igual que las insignias, los rituales aparecían también expresando una significación. ¿Sobre quién precisamente y en qué consistía ésta?

CAPITULO III

LOS EMBLEMAS Y SUS CONTEXTOS

Teníamos hasta aquí la certidumbre, cada vez mayor, de trabajar con conjuntos cuyos elementos, aunque incipientemente aún, podían ser precisados. También nos era evidente que había en ello una significación que no parecía arbitraria, sino –muy por el contrario– tremendamente coherente y reiterativa. Nuestro material, sin embargo, era aún muy escaso y se encontraba muy desordenado.

De acuerdo a la metodología que nos planteáramos, una vez percibido el conjunto nos correspondía intentar obtener el máximo de información sobre cada uno de sus componentes y así poder tener una mayor comprensión de las relaciones que los unían y la significación que proporcionaban, a la vez que con ello íbamos ordenando y sistematizando la información. De allí que continuemos privilegiando, por ahora, el esfuerzo expositivo por sobre el analítico, intentando sin embargo, fijar los detalles que nos parecen más esclarecedores o significativos de cada elemento.

Las tianas

Aparentemente, el primer momento en el que un dirigente étnico podía usar o usaba una *tiana*, era durante el ritual de posesión. A partir de este momento parecía adquirir el derecho a usar el asiento como uno de los símbolos de su estatus. Un indicio de la cotidianeidad en el empleo del asiento es entregado por Cobo, quien resalta en su descripción, el efecto diferenciador que el pequeño mueble tenía en la sociedad andina; ya no en términos de las atribuciones que se le suponían a su poseedor, sino en el simple acto de sentarse:

> No tenían en sus casas sillas, escaños ni genero de asientos, porque todos, hombres y mujeres, se sentaban en el suelo, sacando los caciques y grandes señores, que, por merced y privilegio del Inca usaban de asiento dentro y fuera de sus casas, al cual llamaban *Duho* (1) y era un banquillo de madera labrado de una pieza, largo dos palmos y alto uno, semejante en la hechura a una animal que tuviese las piernas cortas, la cabeza baja y la cola alta; porque, comunmente, le daban figura de animal. Tenía la superficie alta cóncava, para que ajustase con la parte por donde se asienta el hombre. (Cobo 1964: 244, t. II)[1]

Los *kurakas* se sientan en la *tiana*, los pobladores andinos lo hacen directamente en el suelo, en posición fetal (Cobo ibid.: 245). Pareciera encontrarse implícita una diferenciación expresada igualmente en términos corporales; como si también los gestos físicos contribuyeran a acentuar la significación.

Pero es bueno seguir con Cobo para obtener mayor información sobre el uso de la *tiana*:

> Porque, en las fiestas principales, comía en público todo el pueblo en el patio del cacique o en otro lugar patente, y los caciques se sentaban en cabecera de mesa en sus *duhos* y la demás gente en el suelo. [...]
>
> Sentábanse a comer a la larga, en ringlera, cada parcialidad de por sí, a una parte la de *hanansaya*, y a otra, la de *hurinsaya*, en frente una de otra, como dos líneas paralelas,... (Cobo ibid: 245)

La cotidianeidad, el uso constante del asiento, es nuevamente señalado. Se usaba de la *tiana* tanto al interior de la casa como afuera de ella, durante la posesión o investidura como en las fiestas principales. Se podría pensar que permanentemente la *tiana* acompañaba al *kuraka*; tanto es así que, como elemento diferenciador a la vez que denotador de la presencia de un dirigente étnico, las *tianas* llegaban a encontrarse inclusive en los rituales funerarios, en los que se mantenían las mismas actitudes corporales diferenciadoras, y por lo tanto significantes, entre sus poseedores y el resto del grupo social:

> Pero lo más del reino seguía el uso de los Incas y naturales del Cuzco, los quales enterraban sus muertos sentados en el suelo, la cabeza sobre las rodillas, y si eran señores, los asentaban en sus duhos o banquillo. (Cobo ibid: 274)

---

1. Esta descripción corresponde, al parecer, a los duhos taínos; sin embargo, Guaman Poma en ciertos momentos se refiere a la "boca" de las *tianas* (1936: 453 y ss.), lo que permitiría suponer una concepción zoomorfa de la misma, que en algo coincidiría así con la de Cobo. En todo caso, implica no descartar esa posibilidad.

En este sentido, creemos importante destacar también la descripción que da Hernández Príncipe sobre el enterramiento del *kuraka* Caque Poma:

> Todos estos gentiles referidos tronco bizagüelo, agüelo, padres y tíos de los caciques y gobernadores don Pedro Ventura, estaban en el viejo pueblo de Urcon, dentro de una fortaleza antigua, en bóvedas y soterrados; tan argamasados y abrojos, que sobre los entierros habían sembrado a sabiendas, que parecía imposible topar con ellos. El cacique Poma, tan mentado como respetado, estaba *en medio* destos *sentado en su dúo*, camiseta de cumbi finíssima con chapería de plata. (Hernández Príncipe 1923: 53, cursiva nuestra)

Pero hay otros elementos que también se hacen presentes. Uno de ellos es la posición que ocupaba el *kuraka* en las fiestas y comidas en público. Como ya lo señalamos, el *kuraka* se sienta en un *extremo*, en la *cabecera*, en tanto los demás miembros del grupo, *de acuerdo a su parcialidad*, toman asiento a uno u otro lado (ver fig. 13). ¿Y el *kuraka* no pertenece a ninguna de las dos parcialidades? ¿cómo se resolvía ahí el problema de las mitades? Aparentemente, por su posición, lo que se estaría buscando es precisamente despojarlo de esa connotación y hacerlo aparecer en una posición que, por extrema, sería neutra. Creemos que esto guarda mucha relación con las funciones de mediación que le son asignadas en tanto dirigente, para las cuales lo correcto sería aparecer precisamente como no inclinado hacia uno u otro lado. En este sentido de "neutralidad", esa posición espacial nos parece homologable con la descripción del *inka*, al centro de los demás principales durante su posesión, o con la momia de Caque Poma, recientemente citada, en "medio" de otras momias.

En un ritual, las posiciones ocupadas por cada participante son verdaderos signos. La posición ocupada por el *kuraka*, en este caso, al extremo, en la cabecera, apuntaría tanto a posibles espacialidades significantes como a simbolizaciones corporales del conjunto social, de las que la *tiana* no parecería ajena.

Este uso cotidiano del emblema está también descrito para los *inkas*, quienes igualmente la usaban durante las comidas, así como en las ocasiones en que aparecían en público:

> Comía el rey asentado en un banquillo poco más alto que un palmo, que era el asiento de los señores, llamado *duho* (35); era de madera colorada muy linda y teníanle siempre tapado con una manta muy delgada, aunque estuviese el Inca sentado en él. (Cobo 1964: 139, t. II)

En la visita que los españoles le hicieron a Atawallpa, en su campamento, fueron recibidos por el Inka sentado en su *tiana*:

> ...vimos estar en medio de una gran muchedumbre de indios, asentado aquel gran señor Atabalica, de quien tanta noticia y tantas cosas nos habian dicho, con una corona en la cabeza (67) y una borla que le salía de ella y le cubría toda la frente; la cual era la insignia real (68); sentado en una silletica muy baja del suelo, como los turcos y los moros acostumbran sentarse; el cual estaba con tanta majestad y aparato, cual no se había visto jamás... (Estete 1968: 371, t. I)

Su uso en diferentes ocasiones rituales parece haber sido generalizado, puesto que también Santacruz Pachacuti describe sentados a los señores étnicos durante las ceremonias cuzqueñas (Santacruz Pachacuti 1968: 302).

Hemos mencionado una posible significación de las *tianas*, en cuanto a una eventual tarea mediadora de parte de los *kurakas*. Cuando topamos con este aspecto, nos preguntamos en qué consistiría el carácter precisamente andino de ella; puesto que sabíamos de la aplicación del concepto de justicia en términos hispanos, ligado igualmente a un asiento, por lo menos por las Ordenanzas del doctor Cuenca en la costa norte peruana. Por lo que hasta aquí sabíamos de las *tianas*, éstas se presentaban como un objeto de uso permanente o constante y cuyo traslado no presentaría dificultades.

Es indiscutible que los españoles poseían su propia concepción de un asiento ligado a la noción de aplicación de justicia; pero tal concepción apunta fundamentalmente al trono: un lugar estático, que define un espacio a su alrededor, desde el cual se aplica justicia y que legitima a su ocupante, en tanto éste esté en él al dictar sentencia. Y se intenta introducir esta concepción en las sociedad andina, aunque no sabemos si tuvo un carácter realmente institucional o es sólo el esfuerzo aislado de algunos funcionarios. En el caso de Cuenca y sus "Ordenanzas", sí ocurrió así:

> Yten en entrando en la dicha casa [de comunidad] (h)a de auer un aposento cubierto en que (h)aya el asiento y juzgado en alto en que uos los dichos all(cal)des os asenteis a oyir y librar los pleitos de los yndios deste repartimiento donde podais oyir entranbos alcaldes apartados el uno del otro para que cada uno por si estando en el d(ic)ho pueblo podais oyir y determinar pleitos sin quel uno ympida al otro... (en Rostworowski 1975: 136)

Esta imagen de una casa, dentro de la cual debe haber un asiento, en alto, para administrar justicia, es aún más explicitada por Cuenca que no parece querer dejar algo al azar:

> Yten los dichos alcaldes hordinariamente asistan el uno dellos en el pueblo de San Salvador donde (h)a de estar la casa de la comunidad y juzgado de los dichos alcaldes los quales tengan hecho su asiento en alto para hazer e oyr justiçia y en ella asistan cada dia por la mañana dos horas oyendo los pleitos de los yndios e haziendoles justiçia hasta que los d(ic)hos pleitos y negocios cesen y si no los pudieran acabar por la mañana oyan también de justiçia en el d(ic)ho asiento las tardes de manera que los litigantes tengan buen despacho y no estén detenidos y si los d(ic)hos / (f.6v) alcaldes se hallaren juntos en el d(ic)ho asiento entrambos hagan la audiençia cada uno por si en la manera que dicho es... (en Rostworowski ibid: 133)

No es ésta, por cierto, la imagen que nos hemos formado de los *kurakas* con sus *tianas*, en la intermediación o en la administración de justicia (tan burocratizada y reglamentada en el caso europeo). Por otro lado surge también una discrepancia en la constancia del uso de la *tiana*, que se opondría a un uso "por horas" del trono. Por último, una diferencia más, importante también: el "trono" y la aplicación de justicia implícita no conllevarían un carácter emblemático, como sí lo hacía la *tiana*. Es posible distinguir dos concepciones distintas, entonces, del asiento desde el cual se podía aplicar justicia; y es que, como veremos más adelante, la misma concepción de "justicia" es diferente.

Los españoles aceptaron rápidamente el uso de las *tianas* por parte de los *kurakas*, como uno de los emblemas de su cargo[2]. Sin embargo, pronto fue reemplazada en cuanto insignia por la vara, mucho más española. De allí que las menciones a un asiento, como emblema de un cargo nos parezcan más andinas que europeas.

De manera que podríamos establecer ciertas regularidades en el uso de la *tiana*, que permiten sentar una base importante para un análisis posterior. El uso permanente que se le daba, su posición neutral, su papel legitimizador, su posible asociación con la aplicación de justicia (aunque éste sea un concepto que posteriormente deba ser clarificado), su papel diferenciador (entre autoridades y grupo social) y el eje corporal o "gestual" por el cual aparecían representadas esas diferencias, son

---

2. Ya en 1568 se "hacía sentar" -oficialmente- a Chuplingón en Cajamarca, en una *tiana* como señal de su condición de "cacique y señor principal".

los elementos que nos parecen más constantes de los que hasta el momento se han revisado.

¿Todos los *kurakas* tenían derecho a usar la tiana?. El que entrega la información más completa al respecto es Guaman Poma, quien se refiere a las *tianas* como un emblema o insignia de los *kurakas* sin mencionar una zona geográfica exlusiva para su uso, o una posesión limitada a ciertas jerarquías. En el cuadro 3 se puede apreciar que Guaman Poma se preocupó más de intentar establecer una jerarquización en cuanto al tipo de *tiana* que le correspondía usar a cada dirigente étnico, que cuestionar el derecho que cada uno podía tener para usarlas. En efecto, este cronista indígena no niega el uso generalizado del asiento, sino que intenta establecer una pauta sólo en cuanto a la forma del mismo y su material, correspondientes –estos– a diferencias jerárquicas establecidas. Por otra parte, en el mismo texto se refiere a los *piscacamachicoc*, que tendrían a su cargo a cinco "tributarios" y que también poseían una *tiana*, aunque fuera de "paja". Sería correcto pensar que, más abajo de los *piscacamachicoc* en la escala jerárquica, ya no había nadie y que por lo tanto, todo aquel que disponía de una cuota de autoridad en cuanto al gobierno –al menos– en los Andes, tenía acceso (en el discurso) a la posesión de ese artefacto.

Cuestión que se reafirma con la información entregada por Iñigo Ortiz de Zúñiga, durante su visita a Huánuco:

> ...dice que los caciques sucedían de padre a hijo faltando hijo a hermano y faltando hermano el pariente más propincuo y que ningún cacique se entraba en el señorío hasta ir al ynga su principal el cual dicho ynga hallándole hábil y suficiente para ser cacique *le daba la tiana que es el asiento* y de allí quedaba señor de su cacicazgo y si no era para ello se nombraba otro de los hermanos y parientes más propincuos que fuese hábil para ello *y le daban tiana y señorío y esto se hacía asimismo con todos los otros principales de pachacas y de mas o menos indios*... (f.21v; Ortiz de Zúñiga 1972: 46, t. I., cursiva nuestra)

Como se puede apreciar, y nos parece una constante, en este conjunto significante las jerarquías serían significadas a través de un uso diferenciado de ciertos materiales del objeto –y tal vez de su diseño– y no en términos de su posesión (cuadro 4).

En favor de la tesis de su empleo por parte de todos los dirigentes étnicos y de la dispersión geográfica que alcanzaría, hablan los datos que poseemos –por otros textos y documentos– sobre *kurakas* que son

CUADRO 3
LAS DISTINTAS JERARQUIAS DE DIRIGENTES ETNICOS SEGUN GUAMAN POMA Y LOS TIPOS DE *TIANAS* QUE LES CORRESPONDIA USAR (1936: 453 [455] y ss.)

KURAKA	JERARQUIA	TIPO TIANA USADA
Inka	Todo el Tawantinsuyu	de oro; un codo más de alto
Capac Apo Guaman Chagua	segunda persona del Tawantinsuyu	de plata; más alto de un codo
Capac Apo Guaman Poma	primeras personas de los suyus	de estaño; menos de un codo
Apo una provincia	primeras personas de alto de un codo	de palo pintado;
Huno Apo	10.000 tributarios	de palo llano y la boca pintada; medio codo
Kuraka	guaranga	de palo llano sin pintar; un palmo y un geme de alto
Kuraka	piscapachaca	de palo; un palmo de alto
"Cacique de merced"	no tiene	chiuca de caña de monte
Mandón, ayllo camachicoc o pachaccamachicoc	100 tributarios	de palo llano; cuatro dedos de alto a manera de plato
Piscachunga-camachicoc	50 tributarios	socos de caña de monte
Mandoncillo; chuncacamachicoc	10 tributarios	matara de heno, coho
Piscacamachicoc	5 tributarios	de paja, llamada chilloua

1) *Codo*: equivalente a la distancia entre el codo y la punta de la mano, el *codo real* equivalía a 33 dedos, es decir a 57,4 cm.
2) *Palmo*: o *palma*, medida de 21 cm. o la cuarta parte de una vara, también equivalía a doce dedos.

CUADRO 4
MATERIALES DE LAS TIANAS

MATERIAL	TAMAÑO	FUENTE
Oro	más de un codo	Guaman Poma
Plata	más de un codo	Guaman Poma
Estaño	menos de un codo	Guaman Poma
pajas plata y oro	---	Murúa
palo pintado	un codo	Guaman Poma
palo llano-boca pintada	medio codo	Guaman Poma
madera colorada	---	Pizarro
Palo llano sin pintar	un palmo, un geme	Guaman Poma
palo	un palmo	Guaman Poma
palma negra	---	Murúa
palo llano	cuatro dedos	Guaman Poma
chiuca de caña	---	Guaman Poma
paja de colores finas	---	Murúa
socos de caña	---	Guaman Poma
matara de heno	---	Guaman Poma
paja chilloua	---	Guaman Poma

mencionados en posesión de tianas. El cuadro 5 nos ayuda a aclarar un poco más esto. Según nuestra información, en términos jerárquicos era usada tanto por un *kuraka*, principal de siete *waranqas* (la totalidad de un grupo étnico), como por aquellos que solo eran *kurakas* de una *waranqa* y aún por las segundas personas de esas *waranqas*. En lo que se refiere a la dispersión geográfica, en el extremo norte podríamos ubicar a los *kurakas* de Cajamarca como individuos para quienes tenemos ese tipo de información y, en el sur, al *kuraka* de Tacna (aunque la información sea más tardía); hacia el oriente, encontramos referencias en la zona del lago Titicaca, en Pakaxes. Su contrapartida geográfica está dada por la presencia de *tianas* como emblema tanto en la costa norte (Trujillo), como en la costa sur (Ica).

CUADRO 5
LA DISPERSION GEOGRAFICA DEL USO DE LAS *TIANAS*, SEGUN ALGUNOS DOCUMENTOS, Y LAS JERARQUIAS DE SUS POSEEDORES.

KURAKAS	AÑO	REGION	JERARQUIA
Antonio Auqui-paucara	Taw.	Andamarcas	segunda persona-Hanan Soras
Xulca Poma	Taw.	Huaylas	segunda persona guaranga Ichoc Chonta
Carua Rimanga	1535	Huaylas	segunda persona guaranga Ichoc Chonta
Hernando Anicama	1561	Ica	primera persona de Lurin Ica
Alonso Chuplingón	1568	Cajamarca	kuraka principal del grupo étnico. 7 guarangas
Diego Chimoy	1579	Saña-Trujillo	kuraka de tres parcialidades. aprox. 1.000 tributarios
Diego Canqui	1589	Pakaxes	primera persona de Caquingora, Urinsaya
Pedro Vilcanacari	1593	Andamarcas	segunda persona, Hanan Soras
Francisco Tamta-xaxas	1596	Cajamarca	kuraka de la guaranga de Chontal
Cristobal Rupay-	1597	Cajamarca de Payac	kuraka de la guaranga caca
Pedro Quea	1646	Tacna	kuraka principal

Fuente: A. Auquipaucara (BN A-371, f. 8); P. Vilcanacari (ibid, f.31); D. Chimoy (AGN Leg. 43, c. 39, f. 189); A. Chuplingon (AGI Lima 128 f. s/n); C. Rupaycaca (BN A-14 fs. 74 y ss.); F. Tamtaxaxas (Ibid. f. 50); H. Anicama (BN A-41, f. 15v en Rostworowski 1977); Xulca Poma (AGN Leg. 2 c. 19, f. 44); Garua Rimanga (ibid. f. 50); D. Canqui (en Rivera y Platt 1978:120); P. Quea (Cúneo Vidal 1977: 338-39, t. I).

En la misma zona del lago Titicaca, en Tiwanaku, unos informantes indígenas, conocedores de la codicia de su encomendero Juan de Vargas, le dijeron que entre los edificios había grandes tesoros, los que al ser encontrados y desenterrados por éste, consistieron en "muchas tinajas llenas de ropas muy finas de *cumbi*, *tianas* y cántaros de plata, cantidad de chaquira y bermellón..." (Cobo 1964:198, t. II). Esto junto con corroborar esa dispersión permite, tangencialmente, entrever el alto valor que se les asignaba en cuanto objetos.

Resumiendo, podemos apreciar que, como una de las insignias de los dirigentes étnicos, las *tianas* podían ser encontradas en una extensa zona geográfica y su uso era reconocido como algo común a los diversos niveles jerárquicos, aún cuando la cuota de autoridad de que se pudiera disponer, como en el caso de los *piscacamachicoc*, fuese probablemente mínima.

Sin embargo, en todo ello, percibimos también sugerencias de que las diferencias de rango no han sido olvidadas, sino que habrían sido expresadas más bien por las dimensiones y calidades del objeto[3].

Resumiendo esta primera aproximación, señalemos que el énfasis en una utilización más o menos permanente (¿como parte del sistema significante?), nos brinda la posibilidad de reconocer en sus poseedores a individuos que detentaban algún cargo. Este uso constante se extendía desde que el individuo era nominado como *kuraka* hasta después de su muerte, abarcando inclusive los ritos funerarios que se le dedicaban.

El asiento comportaría también una asociación con la aplicación de justicia. Esta relación pareciera estar muy vinculada a otra de las características del empleo de la *tiana*, que ya notamos y destacamos: un acento dirigido hacia lo neutral, lo no marcado, que nos parece evidenciado por la posición central o liminal (en un extremo), que ocupaba aquel que la usaba y que en principio tendría alguna relación con las funciones de intermediación o de mediación que eran asignadas a la autoridad. El mecanismo diferenciador que establecía la *tiana*, no operaba solamente en función de la posesión o carencia del objeto, sino que se hacía notar

---

3. Por desgracia, éste parece haber sido un artefacto que, por razones que ignoramos, no ha llamado la atención de los arqueólogos, lo que ha significado que no podamos recurrir a ellos para obtener una información más detallada del mueble y de su probable dispersión geográfica. En Menzel (1976; 1977) pudimos encontrar algunas referencias gráficas (fig. 1).

también en un juego de actitudes corporales, de las cuales la más evidente parecería ser la que se establecía en cuanto a la posición física adoptada al sentarse y a la altura en que quedaban aquellos que ostentaban un derecho de uso en contraste con aquellos que carecían de él.

Las plumas

Con estos objetos el problema de la documentación se tornó de improviso difícil y complejo. Lo primero que entrevemos es una dispersión y variedad en cuanto a los usos que se daba a las plumas, en los más variados contextos dentro de la sociedad andina. Por otro lado, su significación pareciera provenir de otros sistemas significantes, distintos entre sí, los cuales desconocemos por completo.

Esto se percibe con más claridad, por ejemplo, en el problema de la posible significación que otorgaría el color a cada pluma; en este caso, se trataría de todo un sistema del cual se han tomado elementos para incorporarlos al significante "pluma"[4]; algo similar ocurriría con las especies de las cuales provienen las plumas; cada tipo de pájaro está ordenado en un sistema de clasificaciones y taxonomías que también le otorgan significación propia y del cual, en estos momentos, ignoramos todo[5].

Cuando pensamos en la *tiana*, ella podría presentársenos como un objeto ya elaborado, una especie de 'producto final', cosa que no ocurre con las plumas; éstas constituyen más bien parte de los materiales que hacen la base de los objetos más elaborados, su substancia; los trajes ceremoniales, por ejemplo, o el "quitasol" (el *suntur paucar*), que mencionan Santacruz Pachacuti y Murúa. Y entonces aquí había diferencias importantes que considerar; el problema de los colores, por más que no sea nuestro objetivo, debe ser considerado puesto que influye en este elemento del conjunto emblemático. Es obvio, sin embargo, que además todo esto está tremendamente supeditado a la calidad y cantidad de la información.

---

4. Sobre el color como sistema de significación en los Andes, ver Cereceda (1978) y Flores Ochoa (1978).
5. Las lógicas clasificatorias otorgan a cada especie atributos y características propias, organizando y agrupando de manera diferente en cada sociedad los materiales con los cuales operan (Lévi-Strauss 1964). Desgraciadamente en este caso se trata de un sistema clasificatorio que pareciera haberse perdido casi totalmente. Se trata de una limitante contra la cual nada podemos hacer.

Las plumas tampoco pueden ser apartadas de otra de sus fuentes de significación: las aves a que pertenecen, que no solo están clasificadas y, por ende, poseen de partida una serie de valoraciones que ignoramos completamente, sino que, además, podrían serles atribuídas características mágicas, que sin lugar a dudas influirían a su vez en las plumas como significantes.

En el Templo del Sol en la isla del Sol, en el lago Titicaca, por ejemplo, para llegar a la peña y adoratorio, había que pasar por tres puertas llamadas sucesivamente *Pumapunku*, *kentipunku* y *pillcopunku*. El picaflor, o *q'enti* daba su nombre a la segunda, "por estar matizada toda de plumas de tominejos a quien ellos llaman kenti" (Ramos Gavilán 1976 [1621]: 48). En las dos primeras puertas se realizaban rituales de "expiación de pecados" y "renovación de devoción". De *pillcopunku*, la tercera puerta, llamada también "puerta de esperanza, estaba adornada con plumas verdes de un pájaro muy estimado que se trae de los Chunchos llamado Pillco, que hace muchos visos..." (Ramos Gavilán ibid: 49).

La importancia de las especies de aves y sus plumas se advierte muy marcadamente con el ejemplo del *pillco*, también descrito como un ave andina, colorada o de colores tornasolados[6], aparentemente muy apreciada por sus plumas. Al menos así lo describe González Holguín:

> Apillco ppichiu. Vn paxaro de los Andes colorado preciado por las plumas. Pillcom canqui. Tan estimado eres como el Pillco, o camantira hina. Que es otro de biuas colores. (González Holguín 1951: 285)

Ppichiu era un pájaro pequeño (Anónimo 1951: 70). Pero el ave le da su nombre a unas andas del *inka* (como veremos más adelante, varios de estos vehículos tenían nombres), de acuerdo –probablemente– a características de su diseño, pero también por algunas cualidades mágicas que se le atribuían (Avila 1975:104). *Pillcorampa*, en este caso, era el nombre de las andas con las que el *inka* iba a la guerra (Guaman Poma 1936: 332 [334]); transporte al que el cronista indio –además– asocia a la 'velocidad'. Y sin embargo, en la representación gráfica que hace de las andas, éstas carecen de plumas (fig. 14). ¿Por qué *pillco*, entonces? Si no son las plumas ¿es algún atributo de esa ave el que está operando allí y si es así, cuál?. Preguntas todas, por el momento, sin respuesta.

---

6. González Holguín (1952: 285); Molina (1959: 51); Anónimo (1951: 70).

Pero hay más aún. También había una ceremonia cuzqueña: *Pillcoyaco* (Molina 1959: 51), y esta vez sí se usaban en ellas las plumas de *pillco*, que eran enterradas en un *sanco* caliente puesto en la cabeza del *inka* y de la *coya*. Parecería claro que en todo esto debemos mirar el sistema de clasificación de las aves. Sin embargo, como lo dijimos líneas atrás, las plumas sólo parecieran haber "tomado" de ese sistema ciertos significados, así como han incorporado significados del color; ¿qué relación podría guardar todo esto con las autoridades étnicas?. Algunos datos plantean una posible relación.

Entre los bienes de prestigio que aportó al matrimonio Cosa Vanunchipac, como parte de su dote al casarse con don Pedro Angasnapon, en Cajamarca, se cuentan entre otras cosas, las plumas:

> Yten si saven que quando la dicha mi madre se casso con el dicho mi padre trajo cantidad de obejas e carneros de la tierra e mucha cantidad de ropa de la tierra guarnecida de mucha chaperia de plata y camisetas de cumbi e muchos plumajes e casa e chacras e algunas pieças de plata e oro e otras muchas cosas... (AGI Lima 128, f.3r)

En la lista, las plumas no parecen ocupar un lugar preponderante ni mucho menos emblemático, pero sí se hacen constar como parte de los bienes de los *kurakas*. Y como bienes, las plumas podrían aparecer más claramente relacionadas con los dirigentes étnicos:

> Sesto vecita en esta calle del sesto que son muchachos de edad de doze años, o de diez y ocho años, que se dizen, mactacona a estos dichos les enbiaua a los ganados a guardar y alli coxian con lazos y ligas a los paxaros llamados uachiua, yuto, quiuyo tacami, auas, recrec y hacian de la carne petaquillas y las plumas las guardaban para los yngas y capac apoconas y para capitanes, tenia este oficio. (Guaman Poma 1936: 205 [207])[7]

Nos parece posible pensar en que las plumas, por un "valor" que sólo podemos intuir, podrían haber sido consideradas como de propiedad preferencial de parte de los señores étnicos. En esto coincidimos con

---

7. Esta misma situación, pero a nivel de grupos étnicos, se percibe en las visitas de 1549 y 1562 a los Chupachos. En la primera de ellas, los *kurakas* declaran disponer de 120 indios para la recolección de plumas para el *inka* (Ortiz de Zúñiga 1967 [1549]: sf. 167r), lo que también se percibe en algunas declaraciones, como las de f. 24r y 29v de la visita de 1562 (ibid. 1967).
Lo mismo ocurría al parecer con los Iupaqas quienes en varias oportunidades declaran al visitador recolectar plumas para el *inka* (Diez de San Miguel 1964 [1567]: f. 18v; 38v).

Millones y Schaedel (1980), fundamentalmente por la incidencia que tenían en todo aquello que tuviera carácter ritual o ceremonial. En efecto, una de las características de éstas es su uso en los trajes ceremoniales, como parte del tejido. En este sentido, y a partir de la síntesis que realizan los autores citados se puede plantear también su uso en diversos objetos y contextos asociados a los *kurakas*.

> Empecemos por pasar revista a las descripciones de vestidos y adornos usados en época imperial, especialmente cuando la nobleza debía vestir en ceremonias de importancia: durante el mes de diciembre en las fiestas que Molina (1959: 82, 86) llama Mochayacati y Chocano, se describen tocados de plumas que se sujetaban con el llautu, y que en uno de los casos (Chocano) era de color blanco y pertenecían a unos pájaros que se llamaban tocto. En otro lugar se menciona las plumas del guacamayo (ibid:84) que llaman "capaticas". Y en otra ceremonia, esta vez realizada en agosto (ibid:51) las plumas de un pájaro llamado pilco, eran incrustadas en una masa de maíz caliente que se colocaba en las cabezas del Inca y de su esposa. Todo esto en homenaje a "la guaca llamada Huanacaure " (ibid: 51). Aparte de las ceremonias, el tocado oficial de los gobernantes y el clero incluía plumas de corequenque, así como de aves selváticas. (Millones y Schaedel 1980: 65)[8]

Murúa da abundante información sobre este uso casi preferencial que la élite andina hacía de las plumas. Eran usadas en los ropajes al extremo de que una de las categorías textiles era "*tticallicuni*, ponerse plumajes" (González Holguín 1952: 634). Muchas descripciones de trajes ceremoniales reiteran la presencia de plumas:

> ...se vestían los malos ministros y licenciados de sus vestidos ricos, que eran de plumas de pájaros muy vistosos, e iban recibiendo las ofrendas... (Misión de las provincias... 1919: 186)

> ...los quales lo baylaron abiendose bestido muchas camisetas de cumbe, plumerias y otras cosas que para el dicho efeto tienen diçiendo e inbocando en lo que desçian las cosas arriba referidas açiendo otras cerimonias... (A.A.L. sec. Idolatrías, leg. 4, exp. 4, f. 1)

Aparentemente, insinuando una relación que por ahora no podemos desentrañar, las plumas tejidas como los textiles eran, al igual que los tejidos, ofrecidas como importantes piezas sacrificiales:

---

8. *Mochayacati*, una ceremonia en la cual las plumas son importantes, ¿una asociación más entre plumas y *mocha*?

> Ofrecían plumas de diferentes colores, blancas, amarillas, berdes, azules y coloradas, las quales trayan de los andes llamadas paucar pilico y parihuana. (Murúa 1962: 106, t. 2)

Aunque podemos visualizar algún tipo de relación tanto en la propiedad como en el uso de las plumas, por parte de las autoridades étnicas, las preguntas siguen surgiendo. ¿Y la forma de éstas, no aportaría también alguna otra significación?

Descubrimos que este aspecto es tremendamente sugerente en cuanto a su uso como parte de los emblemas de los *kurakas*. Las plumas llamadas *tocto* se han mencionado durante la investidura del *inka*, y Molina (1959: 81) también las nombra durante la ceremonia llamada *chocano*. Ahora bien, hay otras referencias a plumas llamadas *hastotuctu* o *astotocto* (Duviols 1976: 45).

Reiterando una relación posiblemente estrecha entre las plumas *tocto* y las autoridades, Pizarro señala la importancia de su empleo en los rituales de investidura inkaica:

> Estas plumas que digo con que les juraban llamauan ellos *tocto*: eran de unos páxaros que se criauan en los despoblados frios. Llamáuanse estos páxaros *yuco* (33), y por otro nombre *guallatas* (34). Esta ceremonia vide yo en el Cuzco quando entramos la primera vez allí que los naturales alçaron por señor a Mango Inga... (Pizarro 1978: 242)

Buscando referencias que nos permitieran precisar qué tipo de plumas eran las llamadas *tocto* y en que consisitía su diferencia con la denominada *hastotucto*, nos topamos, con sorpresa, con la definición de Arriaga:

> Altoptuctu son una plumas coloradas y de otros colores de huacamayas o de otros pájaros de los Andes que llaman asto; que tucto, quiere decir pluma o cosa que brota. (Arriaga 1968: 211)

¡De manera que *tocto* es aquello que brota! es entonces una cualidad de la pluma, más no la pluma. En efecto:

> *Tocto*, aueja que haze miel, o la miel *Tocyani*, rebentar, brotar el arbol, abrirse la flor, salir el pollo del hueuo. *Tocyachini*, hazer reuentar, sacar pollos, descubrir lo secreto, o echar la palabra de la boca, o hablar los niños. (Anónimo 1951: 84)

Un árbol que revienta (¿que reverdece?), o un niño que habla, es decir al que recién le están empezando a surgir, a brotar, las palabras,

son también *tocto*. ¿Y por qué entonces estas plumas en los trajes y atuendos ceremoniales? ¿por qué en las insignias y como insignias? ¿por qué ellas y no otras son especiales para los "juramentos" al *inka*?

Las plumas aparecen dentro de los contextos señalados, siendo usadas no sólo por miembros masculinos de las élites gobernantes. Se menciona que una de las *coyas*, Ipahuaco, "en al palacio donde biuía tenía infinitas aues para sacar plumas dellas" (Murúa 1962: 42 t. I) y en los paseos de otra *coya*, esta vez Chimpu Ocllo:

> Quando salia fuera de su cassa yba debaxo de un palio de plumas de diuersos colores con mucha argenteria colgando [...] delante della yban sus criados de dos en dos, poniendo mantas en el suelo porque no pissase la tierra. (Murúa ibid: 39, t. I)

Resulta interesante esa relación que guardarían con lo femenino o con lo que posee esa connotación. Eran las *coyas* las mencionadas como poseedoras de las plumas y es la mujer de Angasnapon, en Cajamarca, la que no sólo las aporta como parte de la dote, sino que es también considerada como su "propietaria" (AGI Lima 128 f. 4v) (fig 15).

Las trompetas

Profundizar las trompetas significó toparnos con un problema similar al de las plumas. Si bien la relación de estos instrumentos con los *kurakas* aparece relativamente más documentada, figuraban también en varios otros contextos ceremoniales, en los que la presencia de una autoridad no es tan clara.

Pero ¿de qué instrumentos se trata? Durante los rituales de desplazamiento se mencionan trompetas o unas flautas "que llaman *chiuca*" (Murúa 1962: lám. xxx); asímismo en el mito de Naimlap (que se ha convertido en un verdadero "mito de referencia") se menciona a un "trompetero" o "tañedor de unos grandes caracoles" (*Quepa* y *Wayllaquepa*, respectivamente).

En la fig. 9 se representa –igualmente– a tañedores de caracoles acompañando a quien suponemos tenía la autoridad. Ahora bien, las formas que las trompetas tenían son sumamente variadas (fig. 16), lo que nos hace suponer que su significación principal podría no residir allí. Las trompetas, como las *tianas*, parecían implicar, ya que no tanto un

problema de morfología, si una actitud corporal que podría transformarse en significante. Como primera cuestión, debían ser sopladas para producir sonido y esa acción parece ser importante por si misma:

> De como el ynga sacrificaua a su padre el sol con oro y plata y con niños y niñas de dies años que no tuviesen señal ni mancha ni lunar y fuesen hermosos y para eso hazía juntar quinientos niños de todo el reyno y sacrificaua en el templo de Curicancha que todas las paredes estaua uarnecida de oro finisimo y en lo alto del techo estaua colgado muchos cristales y a los dos lados dos leones apuntando el sol alumbraua de las uentanas claridad *de los dos partes soplauan dos yndios y se confeauan el viento del soplo y salia un arco que ellos le llaman cuychi* y alli en medio se ponia el ynga... (Guaman Poma 1936: 262 [264] y ss.)[9]

A partir de esto se abre un vasto campo de significaciones que podría ser incorporado al emblema "trompetas". Se nos sugieren de inmediato varias posibilidades analíticas. Por una parte, el "viento" o el "aire" como categoría significante y, por otro, el sonido. González Holguín recogió algunas expresiones que plantean la cercanía de ambos aspectos:

> *Chiuiuinichini chiviviviñichini.* Silvar o resonar el ayre en las hojas que menea.
> *Chiuiuiuin huaytan.* Quando resuena el ayre o viento solo por si silua.
> *Anchachiniuiuik huayrampurin.* Haze un viento que silva.
> *Chiuiuiuin.* Hazer ruydo o sonido las hojas.
> (González Holguín 1952: 115-116).

El viento, como atributo, es una característica reconocida de muchas *wak'as* o divinidades andinas. De Wari se decía, por ejemplo que era "como un biento fuerte y grande" (Duviols 1973: 156) y sólo con Pariacaca se puso a soplar el viento: en la región antes de la divinidad no había viento (Taylor 1980: 49). La *wak'a* Cañacuay, para hablar con

---

9. Cereceda (1987: 212 y ss.), en una condensada y sugerente revisión de algunos de los contenidos del arcoiris, ha señalado ciertos elementos que nos interesan particularmente: a) su asociación a lo mágico y lo sagrado, situaciones en las cuales los mitos vinculan a autoridades, divinidades o inkas con el arcoiris; b) su condición de "extremo peligro" que hace de él un ser ambivalente, una *wak'a* y c) su condición de "aire":

> No solo dá la impresión de trasladarse rápidamente de lugar sino de mostrar a veces el espectro completo, otras tan solo una parte, o aparecer como un arco doble. Esta condición liga al arcoiris a los colores confusos e inestables de las aguas 'de colores', de las nubes en las tardes, de las telas como el tornasol... Aguas de colores, luces de la tarde, sedas y terciopelos de visos cambiantes, son considerados altamente peligrosos... (Cereceda 1987: 213)

Inka Yupanqui, "entró con un rruydo de viento", atemorizando a los presentes (Santacruz Pachacuti 1968 [1613]: 292) y, por dar otro ejemplo, Arriaga menciona que al intentar destruir una *wak'a* (que lamentablemente no identifica), "se levantó tan gran viento y con tan gran ruido que parecía que hablaba [...] El aire arreció de manera que las cruces se quebraron" (Arriaga 1968: 226). Pareciera que los juegos de la representación de las relaciones entre *wak'as* y *kurakas* acudieran, una y otra vez, a diferentes significantes, a distintas expresiones.

Verónica Cereceda (comunicación personal), ha planteado que una de las características que podrían diferenciar las trompetas de otros instrumentos andinos es su aparente "no modulación", habría que pensarlas como un instrumento que, musicalmente, es continuo y no se afina. A la posible oposición "modulado-no modulado" del sonido, deberíamos agregar las jerarquizaciones del sonido, nuevo aspecto significante. Recientemente, durante su trabajo de campo, nuestro colega Ricardo Valderrama (comunicación personal) notó que en la comunidad de Poques (Cuzco), dentro del sistema de cargos, tres "regidores" actúan de trompeteros del alcalde-vara, quien les entrega los *pututus* (que igualmente son "no modulables"). Estableció una jerarquía rígidamente mantenida, tanto en la secuencia seguida para tocar los *pututos* como en el que cada uno de ellos tenía un sonido diferente, de los cuales el más grave era considerado jerárquicamente el mayor y el más agudo el menor; asímismo, se considera que cada uno de estos *pututos* está relacionado a un cerro-*wak'a* en particular.

De manera que deberíamos considerar, como aspectos para un análisis posterior, "soplar", "viento" y "sonido" al menos, con lo corporal que queda implícito en el primer elemento señalado y sin excluir las posibles significaciones expresadas en los materiales, la tipología o la morfología, cuestiones que por ahora quedan fuera de nuestras posibilidades.

¿Cuál es el comportamiento de los *kurakas* frente a estos instrumentos? Ya mencionamos a Gonzalo Millón, *kuraka* de Reque, que fue despojado de su cargo por el encomendero y a quien le fueran arrebatadas sus insignias: las trompetas y la taberna[10]. Para este dirigente étnico, aparentemente lo uno implicaba la pérdida de lo otro; como que no pudiese hacer efectivo su cargo y su dignidad si no tenía las insignias.

---

10. Ver nota 15, capítulo II.

Lógico sería, entonces, su reclamo y la exigencia de su devolución; en una línea similar de pensamiento parece moverse también el *kuraka* de Lurin Ica, don Hernando Anicama, que junto con traspasar en "herencia" su cargo a su hermano, le entrega todas sus insignias entre las que se encuentran las trompetas.

Sin embargo, otro *kuraka*, don Francisco Yauyi de Collique, expresa un desinterés que contrasta con lo que habíamos venido expresando: "Yten declaro que tengo dos trompetas de cobre vendanse o hagan mis albaceas lo que quisieren dello". (BN A-185, f.21v), esto en 1564. ¿Estaban acaso perdiendo su importancia estos emblemas en cuanto símbolos de la autoridad, al menos en la región limeña?. Francamente ignoramos la respuesta a esta situación. Lo único que sabemos hasta aquí y que nos parece puede aportar un poco de luz al respecto, es el carácter aparentemente personal que tenían los emblemas. No hay que olvidar que los *kurakas* eran enterrados con sus *tianas* y no hay razón para suponer que no lo fueran con todas las insignias de su dignidad. Puesto que aparentemente la muerte física de un dirigente no implicaba su ausencia en los rituales del grupo étnico, éste pareciera haber conservado las insignias de su estatus. Algo similar plantean el cronista Pedro Sancho y Pedro Pizarro:

> ... cada señor difunto tiene aquí su casa de todo lo que le tributaron en vida, porque ningún señor que sucede (y ésta es la ley entre ellos) puede después de la muerte del pasado tomar posesión de su herencia. Cada uno tiene su vajilla de oro y de plata, y sus cosas y ropa aparte, y el que sucede nada le quita. Los caciques y señores muertos mantienen sus casas de recreo con la correspondiente servidumbre de criados y mujeres, y les siembran sus campos de maíz, y se les pone un poco en sus sepulturas... (Sancho [1533], citado por Silva 1981: 56)

> Estos señores [los inkas JLM] tenían por ley y costumbre que el señor que dellos moría le embalsamauan y le tenía enbuelto en muchas ropas delgadas, *y a estos señores les dexavan todo el servicio que auían tenido en vida*, para que les siruiesen en muerte a estos bultos, como si estuuieran viuos: no les tocauan su seruicio de oro ni de plata, ni en cosa ninguna que tuuiesen ellos ni los que les seruían, ni en la casa, antes les dauan mas, y tenían señaladas prouinçias que les diesen sustento.
>
> El señor que entrava a governar se auia de servir de nuevos criados; *las vaxillas auían de ser de palo y de barro hasta tanto que las hiziesen de oro y plata*, y siempre se aventaxauan los que entrauan a governar, y por esta causa uvo tanto tesoro en esta tierra, porque, como tengo dicho, el que çuçedía en el reyno siempre se auentaxaua en hazer mayores vaxillas y casas;... (Pizarro 1978 [1517]: 52)

Desde este punto de vista, las trompetas de Yauyi ya habrían perdido valor para su sucesor, quien debería tener las suyas propias. Estamos concientes de que ésto significa tener que explicar por qué, en esa misma lógica, Anicama había dejado a su hermano sus insignias como parte de la transmisión del cargo. Es posible, sin embargo, que una u otra actitud sean resultado de las presiones hispanas sobre los mecanismos y formas de sucesión.

Es más fácil documentar el uso de las trompetas en diferentes rituales que su uso en forma exclusiva de parte de los *kurakas*. Como se ve en el cuadro 6, la lista de aquellos dirigentes étnicos para los que pudimos detectar el uso o posesión de ese instrumento es francamente breve. Aparte del ritual de desplazamiento y de los testamentos, en los que hay constancia expresa de su posesión, los datos etnográficos al respecto son muy parcos en cuanto a este tipo de referencias.

El carácter de la información obtenida sobre las trompetas, permite sugerir un tipo de relación entre ellas y las plumas en la que inicialmente no habíamos pensado. Ambas eran usadas en diversos rituales, tanto propios a la autoridad como de otro tipo. Tenemos la intuición de que los rasgos emblemáticos en las plumas y en las trompetas pudieran ser más "débiles" que en las *tianas*; que éstas últimas tuviesen una relación más estrecha, más cargada si se quiere, con la imagen misma de la autoridad. ¿Y qué hacían entonces las plumas y las trompetas?

Pareciera que ellas hubiesen sido tomadas de otros sistemas de significación, más generales tal vez, para formar una "frase", una nueva articulación cuyos significantes reforzaran o influyesen de una manera determinada en los signos y los emblemas de la autoridad.

Una primera significación aparece de la relación entre plumas e instrumentos con relación a las *tianas*: como ya lo sugerimos, la oposición emblemas "marcados" (*tianas*)/emblemas "no marcados" (plumas + trompetas), permite estructurar una diferenciación que pudiera ser importante.

Ambos emblemas "no marcados" permitirían, asimismo, la posibilidad de articular otras significaciones a partir de algunos de sus contenidos. En las plumas hemos observado la posibilidad de atribuírles, como uno de sus contenidos, lo femenino, producto de su "posesión" privilegiada por parte de las mujeres. A las trompetas también podría atribuirseles un contenido sexual, de acuerdo al mismo procedimiento

CUADRO 6
ALGUNOS *KURAKAS* DOCUMENTADOS COMO POSEEDORES DE TROMPETAS Y SU DISTRIBUCION GEOGRAFICA Y JERARQUICA

KURAKAS	AÑO	REGION	JERARQUIA
P. Anagasnapon	Tawantisuyu	Cajamarca	Segunda persona del grupo étnico
H. Anicama	1561	Ica	Primera persona de Lurin Ica
F. Yauyi	1564	Collique	Kuraka principal
D. Caqui	1588	Tacna	Kuraka principal
G. Millón	1595	Reque	Kuraka principal del repartimiento de Reque

Fuente: P. Angasnapon (AGI Lima 128, f. 7v y ss.); H. Anicama (BN A-41, f. 15v, en Rostworowski 1977); F. Yauyi (BN A-185, f. 21v); D. Caqui (Pease 1981: 215); G. Millón (Rostworowski 1961:116)

anterior, por las asociaciones en que se manifiestan y por sus poseedores. En este caso se trata de lo masculino (fig. 17).

> Como tenía los Yngas y Capac Apo tambores grandes conque se holgauan y le llamaban pomatinya, y trompeta Guaylla quepa, pototo, flautas pingollo, antara, pipo, catauari, uaroro, quena, quena chiuca, que abia en este reyno mucicas y nucaya de los yungas de cada ayllo para fiestas del Ynga y principales (Guaman Poma 1936: 334[336])

Esta enumeración clasifica a los instrumentos de viento como masculinos, cuestión que el mismo Guaman Poma ratifica en sus dibujos sobre rituales, en los cuales las mujeres únicamente percuten pequeños tamborcillos (fig. 18).

¿Y qué hacía una significación de tipo sexual dentro del contexto de la autoridad? ¿qué tenían que ver los dirigentes étnicos con lo femenino, si es que nuestras observaciones son correctas? ¿qué implicaba esta oposición masculino/femenino? Más adelante intentaremos proponer una

posible lectura de la imagen de la autoridad, que da una primera respuesta a estas interrogantes.

En cuanto a los rituales en los que se mencionaba el empleo de trompetas, parecían cubrir diversos momentos y manifestaciones, algunas más cercanas a los gobernantes, como el *warachico*, en una de cuyas fases:

> ...traían un carnero llamado *napa*, el qual traía encima de él una camiseta colorada, con unas orejas de oro. Venían junto al dicho carnero, tañendo unos caracoles de la mar horadados, llamados *hayllayquepa* (trompeta triunfal). Traía asi mismo un indio el *suntur paucar* (43), que era insignia del Señor... (Molina 1959: 69)

Pero también aparecían en otras ceremonias, en las que la participación de los *kurakas*, como institución al menos (como ya lo señalábamos), no queda tan clara. Por ejemplo, durante los rituales preparatorios para la purificación de los mellizos, destinados a alejar el peligro del grupo en el que aquellos habían nacido. Allí se desarrollaba la siguiente acción:

> Mientras tanto, los cinco masas que habían salido antes, atrapaban cualquier *animal* salvaje, aunque fuera un venado pequeño y, en cuanto lo llevaban, hacían salir a los curi a la pampa; y ya eso es otro asunto. Permanecían tocando el caracol, el llamado ( ) paya. (Se trata del "huanapaya" [J.M. Arguedas]) (Avila 1975:144)

Y en rituales más colectivos, como los previos a un combate:

> Tenían unos caracoles que suenan mucho, y los hacían retumbar y con unos cabazos grandes y de caracoles y ostiones, y aun flautas de güesos de benados. Al pelear se embijaban, para parecer más fieros y terribles a los contrarios. (Murúa 1962: 94 t. II)

> Y peleaban con armas que ellos le llamaban chasca chuqui, zuchac sacmana, chambi, uaruaca, conca cuchona, ayri uallcanca, purapura umachuco, *uayllaquepa antara*, y con estas armas se vencían y había muy mucha muerte... (Edad de Aucaruna; cursiva nuestra, Guaman Poma 1936: 64)

Wayllaquepa y *antara*, trompetas de caracol y flautas, son armas, instrumentos de guerra, en este contexto claramente asociados a lo masculino.

Ahora, hay un elemento que pareciera ser común en algunos de los rituales mencionados. Cuando nacen los *curi* se considera que se ha producido una situación peligrosa para el grupo familiar (Taylor

1980:215), y antes de una batalla se ingresa también a un período peligroso o amenazante al menos. En esos contextos se hacía retumbar los caracoles[11]. Este podría ser un elemento que debiéramos considerar para un análisis posterior.

Las trompetas implican también la convocatoria al ritual, se les asignaría así un papel de comunicadores:

> ...las trompetas de ordinario de cobre, y algunas veces de plata, y caracoles muy grandes, y otros instrumentos conque convocaban a las fiestas... (Arriaga 1968: 200)

¿Por qué tantos significados posibles y aparentemente tan diferentes, como "peligrosidad potencial" o una amenaza de peligro y "aire" o "soplar"? ¿cuántos otros contenidos había en éste y en cada uno de los demás emblemas, de los cuales ignorábamos casi todo? ¿qué implicaban todos ellos? ¿cómo llegar hasta el fondo de cada uno? Se trata, muy claramente, de objetos cargados de significados, polisémicos, por lo que su análisis se torna extremadamente complejo.

A estas alturas nos parece que el conjunto emblemático articularía una serie de significados y sentidos (aún no claramente percibidos ni precisados), directamente relacionados con sus poseedores, con aquellos individuos con autoridad. ¿No estarían "representando" una imagen de como debía ser la autoridad, al menos sus categorías básicas? Si ello es así, podríamos aproximarnos al concepto (y los contenidos semánticos que podrían hallarse dentro del mismo) sobre la autoridad. Con todos los problemas nuevos que esto implica, nos permitiría tentativamente aclarar el por qué de la importancia atribuída a esas insignias y las razones de su uso constante. Pero aún hay que revisar lo que podrían aportar las andas a todo este tema.

Las andas

Las andas parecen haber sido empleadas exclusivamente durante los desplazamientos ritualizados. No pudimos encontrar otras referencias

---

11. La posibilidad de que esta interpretación sea acertada se encontraría apoyada por los dibujos de fs. 115 y 284 [286] de Guaman Poma, en las cuales, al representar la prisión de Waskar y una procesión de ayuno y penitencia, respectivamente, dibuja en primeros planos a tañedores de caracoles.

que nos entregaran datos de su uso fuera de ese contexto; de manera que nos hallamos tal vez, ante el más "especializado" de los emblemas de la autoridad. Los demás emblemas eran empleados durante el desarrollo de varios rituales; las andas, por el contrario, parecieran tener un solo contexto.

Intentemos determinar primero los aspectos más generales de su uso. Un primer antecedente discursivo nos llamó la atención. Las andas son un emblema cuyo empleo aparece legitimando a las autoridades aún antes de la existencia de la "actual" humanidad andina. En efecto, Guaman Poma se refiere a ellas ya en la edad de Pururuna:

> ...y alzaron reyes y señores y capitanes a los dichos legítimos de Uari Uiracocha, le llamaron *capac apo uantouan campauan pacarimoc apo*;... (cursiva nuestra, Guaman Poma 1936: 58)

Los señores étnicos son llamados *Qhapaq Apu wantuwan*, gran señor con *wantu* (un tipo de andas), aún antes del apelativo *paqarimoq Apu*, que tiene que ver con su vinculación al lugar de origen del linaje o de la totalidad del grupo, la *pacarina*.

Es posible que este discurso legitimizador del emblema tenga, a su vez, relación con la imagen proyectada sobre su uso restringido. Con las andas ocurre una situación distinta a la que viéramos sobre las *tianas*; los documentos consultados (tanto aquellos burocráticos como los de los cronistas), coinciden en señalar que los asientos eran "insignias" de los *kurakas*. En el caso del vehículo, por el contrario, encontramos referencias a que el uso de las andas estaría restringido a una élite, compuesta por aquellos señores que ocupaban las más altas jerarquías de los grupos étnicos cuantitativamente mayores o por los más encumbrados funcionarios del *Tawantinsuyu*. No cualquiera podía usarlas. Guaman Poma, el perenne interesado en aclarar para los españoles las fronteras y características de aquella élite de la que alegaba formar parte, en muy terminante sobre este punto:

> ...y a los dichos Guamanin Apo, Uaranca Curaca, allicaccona camachicoccuna no les daua el [inka] ranpa ni uanto porque son indios mandoncillos, camachicoc allicac yndios hecho merced a estos nunca les daua cargo grueso... (Guaman Poma 1936: 341 [343])

Lo que quiere decir, de ser correctas estas afirmaciones, que una amplia gama de dirigentes étnicos no tendrían acceso a aquellas. A partir de lo cual, no fue difícil postular, por parte de algunos estudiosos, un

posible carácter puramente suntuario, de privilegio[12]. Esta era también una imagen que fue recogida por Murúa:

> Las andas no eran permitidas a otro que el ynga y supremo señor, y aquellos caciques y capitanes que, por sus asañas y grandesas en la guerra, abiendo meresido renombre de balerosos, para honrrarlos se las enbiaba el ynga, o les daua licençia de usar de ellas, porque estos solos andauan en andas y tenian facultad de usar de esta magestad, que entre ellos era de grandisima preminen(ci)a y estimaçion. (Murúa 1962: 35 t. II)

¿Cómo sería posible, entonces, considerarlas como emblemas de la autoridad, si no eran usadas por todos los *kurakas*, independientemente de su nivel jerárquico? El cuadro 7 contiene algunos de los datos que encontramos, que reflejan un uso más generalizado y nos parece que posee el suficiente material para poner en duda las afirmaciones de Guaman Poma y Murúa. El primero les negaba a los *kurakas* de guaranga el derecho al uso y no solo a ellos , sino también a los *Guamanin apu*, es decir, a aquellos funcionarios encargados de "una provincia"; el segundo, a todos aquellos que no fuesen el *inka* en persona o los que gozaban de "licencia" especial. En nuestro cuadro resalta que el empleo de las andas era atribuído a *kurakas* de distintos niveles jerárquicos, desde un Millamisan, principal de los pescadores sujetos al *kuraka* de Jayanca, y que no tenía a su cargo sino cincuenta tributarios[13], hasta el señor de Chincha, principal de todo su grupo étnico. Pero también hay *kurakas* de *guaranga* y segundas personas de las mismas, lo que nos parece implicaba un espectro mucho más amplio que el que fuera planteado por Guaman Poma y Murúa.

Las andas, por otro lado, recuerdan a las *tianas* en cuanto a los informes sobre su dispersión geográfica. Así, nuevamente encontramos a Cajamarca como uno de los puntos de referencia, pero se puede continuar –en este caso– más al norte aún, hasta La Puná, donde el *kuraka* de la isla recibió a los españoles con el "protocolo" adecuado:

> Aquel día nos estuvimos allí. E otro día, muy de mañana, vino allí Lampiman, con hasta veinte balsas, con mucha música en su lengua e instrumentos en muchas maneras. La barca en la que él venía, muy entoldada, con mucho paños ricos. Llegado que fue al puerto, lo sacaron en hombros. (Ruiz en Arce 1968:417, t. I)[14]

---

12. Rostworowski (1961; 1977b) ; Rivera y Platt (1978).
13. De la Gama, Sebastián; Visita de Jayanca, f. 276r; en *Historia y Cultura* 8 (1974: 225).
14. Este dato lo ponemos sólo como referencia de una posible dispersión del emblema. Lo que no quiere decir que supongamos -por su sola mención- la presencia del conjunto

CUADRO 7
DISTRIBUCION JERARQUICA Y GEOGRAFICA DEL USO DE LAS ANDAS COMO EMBLEMAS DE LOS *KURAKAS*
(+) FECHA APROXIMADA

KURAKAS	AÑO	REGION	JERARQUIA
1. Kapaq Apu Wamanchawa	Taw.	Cuzco	"Virrey" del Inka
2. ?	Taw.	Cuzco	mayordomo guarda ropas
3. Fernando Ayavire	Taw.	Charcas	principales del grupo étnico
4. Carua Rimanga	Taw.	Huaylas	kuraka de la garanga de Ichoc Chonta
5. Antonio Auquipaucara	Taw.	Andamarcas	segunda persona de Hanan Soras
6. Xulca Poma	Taw.	Huaylas	kuraka de la guaranga de Ichoc Chonta
7. Pedro Angasnapon	Taw.	Cajamarca	segunda persona del grupo étnico (7 guarangas)
8. ?	1532	Chincha y Cajamarca	señor de Chincha
9. Xancol Chumbi	1543+	Reque	kuraka de Reque
10. Millamisan	1540	Jayanca	principal de los pescadores; 50 tributarios.
11. Melchor Caxaxas	1567+	Cajamarca	kuraka de la guaranga de Chontal
12. Juan Taksitarki	1575	Pakaxes	principal del repartimiento de Caquingora
13. ?	Taw.	Collao	Señores principales

Fuente: 1) Guaman Poma 1936: 341; 2) Murúa 1962: 33; 3) Espinoza Soriano 1969: 32; 4) AGN Leg. 2 c. 19, f. 50; 5) BN A-371, f.8; 6) AGN Leg. 2 c.19, f.44; 7) AGI Lima 128, f.7v y ss.; 8) Pizarro 1978:37; 9) Rostworowski 1961: 14; AGN Leg. 43 c.39, f. 148; 10) De la Gama 1974: 225; 11) BN A-14, f. 10; 12) Rivera y Platt 1978: 114-115; 13) Cieza de León 1986: 1a. Parte, cap. C: 274.

Y por el sur, Chincha permite ejemplificar su presencia. De la misma manera, las andas son reclamadas como parte de la parafernalia de los señores Charcas.

De este cuadro destaca también otro elemento que nos llamó la atención: que las referencias al empleo de este emblema son, a excepción de dos, muy tempranas. El *kuraka* Ayavire, de Charcas, no aparece usándolas, sino reclamando el derecho a hacerlo, como lo tenían sus antepasados (de manera que la datación en este caso se realizó de acuerdo a ese antecedente).

Rostworowski (1975:122) ha aseverado que, por la crisis de la sociedad andina motivada por la invasión española, los *kurakas* de la costa norte al menos, se encontraban reemplazando paulatinamente este medio de transporte por el uso de caballos. Pero aquí surge el problema de las distintas significaciones que tendrían unos y otros. Si las andas se encontraban insertas en un conjunto significante, es claro que ellas aportaban a esa significación. No sabemos hasta qué punto su reemplazo por caballos haya permitido llenar el vacío dejado en esa significación y cómo éste pudo haber modificado o deteriorado la imagen de esa autoridad puesto que, hasta donde sabemos, las cabalgaduras hispanas no tenían una significación similar sino solamente como demostración de clase, jerarquía y riqueza.

¿Pero en qué desplazamientos eran usadas las andas? Sabemos que las visitas que realizaban los *kurakas*, de un pueblo o lugar a otro, eran efectuadas en andas; pero, al describir uno de estos rituales de desplazamiento, Cobo nos permite percibir mejor las distancias que podrían ser recorridas en andas: para sorpresa nuestra, dentro de un mismo poblado podían ser también utilizadas por los dirigentes étnicos:

> Siempre que caminaba, *y muchas veces dentro del poblado*, lo llevaban indios en hombros en unas ricas andas aforradas; y era particular favor y honra cargarlas. (Cobo 1964: 140, t. II, cursiva nuestra)

Lamentablemente, las referencias de los documentos estudiados usualmente no describen el ceremonial seguido para desplazarse, se limitan únicamente a expresar la posesión que tal o cual *kuraka* tenía

---

significante y, con ello, la supuesta vigencia en esa región del mismo concepto de autoridad. Por esta razón no lo incorporamos en el cuadro 7.

sobre un objeto en el cual era transportado y que por ello, como la *tiana*, los identificaba como a tales:

> Yten si sauen quel dicho don Antonio Auquipaucara si tenía en tienpo del ynga cinquenta yndios que le llevauan de compra como curaca principal e su tiana que le dió el ynga, yngas e reyes naturales destos reynos. E para que conste mas clara y abiertamente presentamos la dicha compra e tiana a una con los testigos. (BN A-371, f. 8)

De esta manera nos vemos forzados, en este tema más que en otros, a recurrir fundamentalmente a los datos entregados por los cronistas y que se refieren sobre todo al *inka* y al ceremonial cuzqueño que (como ya se ha planteado), creemos se atiene básicamente a las mismas formas que en el caso de los grupos étnicos locales.

Si bien las andas se relacionan directamente con el transporte de los *kurakas*, también eran usadas en los rituales funerarios donde, de acuerdo a la ocasión, se empleaban para llevar las momias, en unas literas denominadas *Ayahuantuna* o "andas de muertos" (González Holguín 1952: 407). Así, durante las ceremonias:

> ...al defunto dizen que le lauan el cuerpo y le bisten todos sus bestidos y plumas y joyas de plata o de oro y le ponen en unas andas y uan a procicion como dicho es... (Guaman Poma 1936: 290 [292])

Pero seguían cumpliendo su función, esto es, transportar a los dirigentes étnicos[15].

Sin embargo, sí nos parece importante establecer a quién se transportaba. Los *kurakas* eran transportados, al igual que las momias. En los mitos, las *wak'as* se desplazan en andas así como muchas de sus representaciones ("ídolos") y, según el tenor de la cita siguiente, también algunos animales podían ser transportados, estos empero, en el marco de un ritual muy específico que comportaba su sacrificio final:

> Y en la provincia de Chinchacocha, cuando se visitó, se averiguó que llevaban en la procesión del Corpus dos corderos de la tierra vivos, cada uno en sus andas, por vía de fiesta y de danza, y se supo que realmente

15. No sabemos si, como parte del ritual funerario o por el uso constante que habrían tenido los emblemas (inclusive posterior a la muerte), la momia de Wayna Qhapaq es llevada al Cuzco desde Quito en andas (Guaman Poma 1936: lám. 377; Santacruz Pachacuti 1968: 311).

> eran ofrendas y sacrificios ofrecidos a dos lagunas, que son Urcococha y Choclococha, de donde dicen que salieron y tuvieron su origen las llamas. (Arriaga 1968: 223)

El espectro de los usuarios de las andas pareciera apuntar hacia una característica que aparenta serles común. Las divinidades, entes sagrados, eran transportadas; los *inkas*, a quienes también se les atribuía un carácter divinizado[16], son descritos como poseedores (los poseedores por excelencia) y usuarios constantes de este objeto. Y hay referencias a que algunos animales, previo al sacrificio, eran también cargados en andas. Pero el contexto apunta a que no lo eran por su condición de animales, sino por un posible doble carácter de sagrados: primero, porque iban a ser sacrificados[17], y segundo, porque lo eran en tanto representación momentánea de una divinidad, en este caso propia a las lagunas mencionadas.

¿Implica esto que también podríamos suponer, en los *kurakas*, un carácter similar? ¿eran acaso considerados sagrados? Deberemos considerar también esta posibilidad que se desprende del contexto mismo del ritual. De manera que, en lo que respecta a las andas, para un análisis más fino, deberemos hacerlo tomando en cuenta el ritual mismo.

Pero es necesario volver a la cita de Cobo, que nos parece tremendamente sugerente y de la que aún pueden deducirse otros elementos. Si *kurakas* o *inkas* utilizaban las andas para desplazarse tanto desde un poblado a otro, como dentro de ellos y, más aún si, como ya lo vimos en la descripción de Santacruz Pachacuti (1968: 302), también las utilizaban para acudir a los lugares ceremoniales y a continuación usar las *tianas*, lo que implicaba una continuidad en el "permanecer sentados", podríamos interrogarnos si no se estaba tratando de evitar, precisamente, que las autoridades "caminaran".

Así como se percibe una relación entre plumas y trompetas, nos damos cuenta de que aquí, entre las *tianas* y las andas, también se produce algo similar. Nuevamente nos tocamos con el problema gestual (la acción de sentarse), pero ahora llevado a un nivel más extremo.

---

16. Son bastantes los autores que han tratado sobre el carácter divinizado o sacralizado de los *inkas* en tanto que gobernantes. Especial énfasis han puesto en ello los trabajos de Pease (1976 y 1978); Ortiz (1980a:41) y Tantaleán (1981).
17. Mauss (1970: 244) definió con claridad la función de "comunicador" entre lo sagrado y lo profano que cumplen los objetos sacrificados. Y, en razón de esa misma función, por su contacto con lo sagrado en el curso del sacrificio, adquieren esa propiedad.

Aparentemente se plantea una oposición entre caminar y sentarse en la cual se ubicaría, en principio, a la autoridad en el segundo término de la oposición. ¿Y por qué se buscaría que las autoridades "no caminaran"? ¿que tenía que ver esto con las labores de un dirigente étnico y con el concepto de autoridad? Por otra parte, si plumas y trompetas tenían una relación "difusa" y "no marcada" en cuanto emblemas, la extrema especificidad de las andas las iguala a las *tianas*, que poseían como creemos, una relación más directa o "marcada", en el mismo sentido.

Pero ¿todas las andas eran iguales? ¿y cuáles eran, entonces, las hamacas? Los diccionarios permiten reconocer al menos cuatro tipos distintos de lo que hasta ahora hemos llamado, en general, andas:

a) *huantu*: una litera sin cubierta, de palos juntados o tablas y que se llevaban en hombros, como barbacoa; de este tipo serían también las andas en las que eran transportados los muertos, denominadas *Ayahuantuni* por González Holguín; esto es, llevar a los muertos en *huantu*.
b) *rampa*: las andas propiamente tal; *Yhuantu rampa*, la litera; era una litera cubierta, y eran las andas en que llevaban al *inka* en hombros; es descrita también como una silla de llevar mujeres.
c) *callapi*: estas son las angarillas o palos atados al través, para llevar algo; estaban construídas de palos o tablas. González Holguín también las describe como "angarillas de dos o tres palos o atravessaño en que lleuan vigas" (1952:178). Y, por último,
d) *pitca*: que son descritas solamente como angarillas o andas pequeñas[18].

Nuestros datos se refieren probablemente a los dos tipos que encabezan nuestra lista, entendiendo que *huantu* pareciera ser, además, el término genérico, puesto que *callapi* definiría más bien un tipo de andas dedicadas al transporte de objetos más que de personas y no tenemos referencias específicas sobre *pitca*.

Por otra parte, los cronistas y la documentación burocrática, en general suelen referirse a andas, hamacas o literas, sin hacer precisiones respecto de su forma, de su nombre en quechua o aymara, o las jerarquías que podrían estar implícitas.

---

18. *Huantu*: González Holguín (1952: 178 y 407); *rampa*: Ibid (1952: 178, 311-12, 407 y 566); *callapi*: Ibid (1952: 44, 178, 407-8); *pitca*: Anónimo (1951: 71).

En la lista mencionada, solo uno de los tipos correspondería al usado por "el *inka*": las denominadas *rampa*: El Inka utilizaría al menos dos tipos distintos de andas: *Quispirampa*, o "andas de paseo" y *Pillcorampa* o "andas de guerra" (Guaman Poma: 237-239; ver figs. 3 y 14). Aunque por la descripción que hace Guaman Poma de *Pillcorampa*, (¿*rampas* con alguna característica del *pillco* o de sus plumas?), éstas parecieran corresponder más bien al tipo denominado *huantu*, esto es, una litera sin techo. Nuevamente, las preguntas sobrepasan lo poco que sabemos. ¿Por qué *Pillcorampa*, si no tenían techumbre? ¿quiénes usaban *huantu* y quienes *rampa*? ¿variaba la significación que proporcionaban una u otra?

A esto debemos agregar los materiales con que, presumiblemente, se construían. De la misma lista se desprende que el material fundamental podría haber sido la madera; sabemos que algunas *wak'as* muy ricas y poderosas, las poseían de plata (Romero 1919: 181); otros las describen cubiertas de mantas con insignias, hechas de madera y metales (Cieza 1967: 67); o con abundancia de piedras, oro, plata y plumas (Murúa 1962: 34, t. II). En cuanto a su posible revestimiento de plumas, los dibujos de Guaman Poma, así como los de Murúa las presentan con abundancia de ellas.

¿Por qué, al describir las *rampas* se las refiere como "silla para llevar mujeres", si son las que, supuestamente debía usar el *inka*? ¿eran significantes los materiales empleados en su construcción? ¿qué significaban las plumas? ¿sería posible relacionar estos datos con lo que sabemos de la presencia de las mujeres en ellas? Algunos de estos elementos podrían estar significando un posible carácter "femenino" del emblema. Pero también se transportaba, simultáneamente, a los dirigentes étnicos, por lo que esta "feminidad" resulta un tanto vaga. A pesar de esta ambigüedad, estamos ante una primera posibilidad de ordenar los emblemas, aún cuando no podamos darnos cuenta exacta de lo que podría implicar en una significación más general.

	masculino / femenino	
tianas	+	–
trompetas	+	–
andas	–	+
plumas	–	+[19]

19. En el que (+) significaría una acentuación y (-) una disminución o atenuación de los contenidos de cada uno de los términos de la oposición.

Ahora bien, las andas estarían asociadas tanto a lo femenino como a lo masculino, mientras que las plumas aparecerían más marcadamente hacia uno solo de los polos, el femenino, de donde podría obtenerse una nueva relación entre ambos emblemas. Habría que determinar la correspondencia entre las trompetas y las *tianas*, para ver si alguno de ellos sería más marcadamente masculino, en tanto el otro sería el término más ambiguo en esa subrelación.

Resumiendo, las andas nos permiten reiterar algunos contenidos posibles, ya sospechados en emblemas revisados anteriormente, al tiempo que señalan otros nuevos. De esta revisión y acopio incipiente de datos, nos han quedado algunas aproximaciones, entremezcladas con multitud de interrogantes:

a) Que en los emblemas señalados había un verdadero carácter de conjunto y que las relaciones que los unían no eran arbitrarias, sino que por el contrario, se percibe una sistematicidad. En ésta misma línea, nos parece haber empezado a visualizar el carácter significante que poseían estas insignias en tanto que conjunto. Por otro lado, las relaciones superficiales que parecían ser las determinantes en el mismo, como las pensabamos al principio al plantear la existencia de tal conjunto, no son las que permitirían dar cuenta de la totalidad de esa significación. De allí la necesidad de estudiarlos como conjunto que, en su totalidad, y sólo así, podría permitirnos el acceso a su comprensión.

b) Los emblemas, sin embargo, no aparecen en este conjunto en igual plano. Las andas y las *tianas* parecieran poseer más definidamente un carácter especializado, más marcado o próximo a la autoridad, a diferencia de lo que ocurre con las trompetas y las plumas, que aparecen en contextos más generalizados, donde no necesariamente está en juego la imagen de la autoridad; más aún en el proceso de significación se perciben, en los dos primeros emblemas contenidos y categorías articuladas por ellos mismos por su propia morfología, por ejemplo, al revés de lo que ocurre con las plumas, que para significar recurren también a otros sistemas significativos, como el color, tomando de ellos ciertos elementos que incorporan para sí; o como las trompetas, que repiten similar operación, esta vez con la escala sonora, ya organizada significativamente. Se podría hablar entonces de la presencia, en el conjunto, de dos elementos "marcados", y otros dos "difusos"; aunque ellos no guarden necesaria

relación con la capacidad de cada uno de operar como símbolos portadores de un mensaje sobre la institución del kurakazgo.

c) En términos generales, en el conjunto significante de los emblemas, destacan dos núcleos centrales de posibles significaciones. Dos ejes semánticos que permitirían ubicar algunos de los contenidos percibidos: el primero, relacionado a un posible sistema gestual o corporal, donde nos sería posible ordenar significados tales como "sentarse", "caminar" o "soplar", y otro eje, que apunta a una posible "sexualidad" y que nos permitiría ordenar lo "masculino" así como lo "femenino" y todas aquellas otras posibilidades sugeridas por los matices en la significación de la feminidad entre plumas y andas (¿también un sexo "no marcado", lo andrógino y lo homosexual y bisexual, etc.?). Al margen, hay otros, como esa "peligrosidad latente" de las trompetas y el "viento", lo "alto" y "bajo" o el "centro/periferia" en las *tianas*, el color en las plumas, etc. por mencionar los que tenemos más claros.

d) Por último, que no podemos descuidar en el análisis una posible atribución de sacralidad a los poseedores de los emblemas, puesto que tanto las *wak'as* como los *inkas* también los poseían, lo que como señalamos, podría implicar una extensión de ese carácter de sagrado hacia las autoridades étnicas locales.

Con todo el material reunido sobre los emblemas y las ideas y preguntas que sobre ellos hemos desarrollado, percibimos que en el mito de Naimlap hay aspectos a los que no hemos prestado atención por lo que decidimos revisarlos.

CAPITULO IV

NUEVAMENTE LOS RITUALES

Algunas posibles significaciones en los rituales de desplazamiento

Cuando nos referíamos al mito de Naimlap, no prestamos suficiente atención a algunos otros elementos, también presentes en esa descripción y que guardan más bien relación con los rituales en los que participaban los *kurakas*. Sobre todo, la mención que se hace en ese mito a los taberneros, al cocinero, al encargado del baño y, por último, a un extraño personaje: el encargado de "derramar polvo de conchas marinas en la tierra que su Señor auía de Pisar". Tanto el "cocinero", como el "tabernero" podrían encontrar una explicación en las labores de reciprocidad que ejercía el *kuraka* y en las que la presencia de la bebida como la del maíz eran consideradas esenciales para cualquier intermediación[1]. Personajes que –en los rituales de desplazamiento– podrían ser reemplazados por mujeres en esa labor.

En un contexto diferente, Arriaga menciona el oficio de *azuac* o *accac*[2], "el que tiene cuidado con hacer la chicha para las fiestas y ofrendas de las huacas, que en los llanos son hombres y en la sierra son mujeres..." (1968: 206). Un aspecto interesante es que, al menos en ciertos lugares, las "chicheras" tenían un estatus de "ministras" del culto

---

1. Este es uno de los aspectos más analizados y comentados de las funciones de los *kurakas*, ya sea por los cronistas como Matienzo (1967: 21 y ss.), o por modernos estudiosos como Murra (1975); Rostworowski (1975: 123; 1976: 349 y 1978: 144); Yaranga (1980: 5); Spalding (1974: 35 y ss.); Pease (1978: 75).
2. "Aka. El açua o chicha" (González Holguín 1952:18). Aka es, sin embargo, también lo que está hervido, lo que sugiere no sólo un tipo especial de chicha, por la cocción, sino la introducción de lo "cocido", del elemento culinario con todas sus posibles significaciones.

a las *wak'as* (Hernández Príncipe 1923: 28 y ss.), cuestión que de una u otra forma, vuelve a plantear la vinculación entre sacerdotes, autoridades étnicas y divinidades como partícipes de un mismo campo semántico.

La alusión a un encargado "del baño" del mítico fundador nos causa algunos serios problemas. ¿Era éste un ritual también propio a la autoridad y –por ende– al kurakazgo?. Si nuestra lógica de análisis es correcta, esto es: 1) que el mito al que nos hemos referido podría expresar una síntesis de la imagen de la autoridad y, 2) que –por otra parte– aquello que sabemos (en términos de los rituales y los emblemas) de los *inkas*, es también aplicable a los *kurakas*, la respuesta debe ser positiva y, en consecuencia, el baño ritual debería ser incorporado como otra de las ceremonias propias al kurakazgo y que deberíamos analizar. Cuando Atawallpa recibe a los españoles en Cajamarca está, precisamente, en los baños realizando algunas ceremonias que lo obligan a ayunar. En el Cuzco, una de las *wak'as* o lugares sagrados era Pomapacha, una fuente donde se bañaban los inkas y su importancia ritual era tal que formaba parte del *ceque cayao* que debía cuidar el *ayllu* de Apumayta (Cobo 1964: 180, t. II). Las divinidades se hacen nuevamente presentes en este tema. El Sol "se bañaba" en los baños especialmente construídos para él en el lago Titikaka (Cobo ibid: 193; Ramos Gavilán 1976: 48) y las momias de los señores muertos también eran "bañadas" durante la *situa* (Cobo ibid: 218).

Lamentablemente, pese a haber intentado encontrar otras referencias, hay una carencia de información al respecto en relación con los *kurakas* a niveles locales, de donde es sumamente difícil incorporar este ritual en el conjunto indicado, puesto que ignoramos cuál es la relación que guarda con los otros y cuáles son sus secuencias. Por ello, si no lo incorporamos se debe fundamentalmente a esa falta de información y no por otras razones[3].

Pero también está el encargado de cubrir los caminos que Naimlap debía pisar, lo que está en contradicción con lo que hemos visto, en el sentido de pretender evitar, precisamente, que los dirigentes "caminaran". En esto, primero que nada, hay una trampa del lenguaje usado por los españoles, puesto que para referirse al desplazamiento de un lugar

3. No debe olvidarse que éste es un trabajo que declaramos "inicial", que acepta, desde un principio y por definición, la existencia de vacíos, de espacios en blanco que deberán ser llenados con posterioridad, después de nuevas investigaciones.

a otro, generalmente lo hacen en términos que implican la acción de caminar[4]. La referencia a la acción de caminar, que suponemos se refería a *trasladarse* de un lugar a otro, nos remite a los rituales de desplazamiento. ¿Qué relación tenían con quien debía "cubrir los caminos"? Veamos; sabemos que la autoridad no camina, se desplaza, transportada en andas por un número variable de cargadores y es en ese sentido que debería entenderse el "pisar" a que se refiere Cabello Valboa; por otro lado, está ese ayudante encargado de cubrir los caminos ¿cuáles? ¿aquellos por donde pasaría el personaje?

> ...y hechos sus esquadrones, que cubrían los campos, y él metido en una andas, empeçó a caminar, uiniendo delante dél dos mill yndios que le barrían el camino por donde benía caminando, y la gente de guerra, la mitad de un lado y la mitad del otro, por los campos, sin entrar en el camino. [...] Venían asimismo delante del Ataualpa muchos yndios cantando y dançando. (Pizarro 1978: 37)

Pizarro es reiterativo sobre que, pese a ser llevado *en andas*, el inka *camina*. En cuanto al encargado de "cubrir caminos" ¿no podría ser la contraparte mítica de los "dos mill yndios que le barrían" el camino al *inka*?. Hay más referencias que apoyarían esta lectura:

> ...e venía delante un esquadron de indios vestidos de una librea de colores, hecha como escaques: estos venían quitando las pajas del suelo e barriendo e limpiando el camino, e poniendo en el mantas. Tras estos venian otros tres esquadrones vestidos de otra manera, todos cantando y baylando; e luego venian otros esquadrones de mucha gente con armaduras e patenas e coronas de oro e plata. Entre estos destas armaduras venia Atabaliba en una litera toda aforrada de dentro e de fuera de plumas de papagayos de muchas colores, tan bien assentada la pluma, que parescía que alli avia nasçido... (Fernández de Oviedo 1945: 21 y ss., t. XII)

Por más exageración que haya introducido Fernández de Oviedo en su relato, el poner mantas en el suelo no parece haberse considerado extraño. Recordemos que formaba parte de un discurso en el que ello ya está expresado. En el caso de las *coyas* y el uso que ellas hacían de las plumas, se mencionaba a Chimpu Ocllo, refiriendo que cuando ella salía, el camino era cubierto de mantas "porque no pissase la tierra".

---

4. Como ejemplo de esto puede servir la misma cita de Cobo, ya comentada, en la que refiere cómo, para caminar, era llevado el *inka* en andas o Pizarro: "...y él metido en unas andas, empezó a *caminar*..." (1978: 37, cursiva nuestra).

De manera que sí sería posible ubicar al encargado de cubrir los caminos, en una función ritual específica y dentro de un contexto muy definido: el de los desplazamientos de la autoridad, en los que ocuparía aparentemente una posición muy concreta, encabezando la columna y precediendo, por lo tanto, a las andas en las que iría la autoridad.

El ritual de desplazamiento implicaba, entonces, de acuerdo a las versiones señaladas, uno de estos esquemas probables. Suponiendo que hacia la derecha está la cabeza de la columna:

				guardias				
a)	mujeres con maíz (*)	/	mujeres con chicha (*)	/	ANDAS guardias	/	músicos (**)	/ gente que cubre el camino (¿o que lo "descubre" al barrer?)
				músicos (**)				
b)	mujeres con maíz (*)	/	mujeres con chicha (*)	/	ANDAS músicos (**)	/	guardias	/ gente que cubre el camino

(*) puede cambiar el orden respectivo
(**) con trompetas e instrumentos de viento

Aquel que era transportado en andas, además de ocupar una posición central, aparece como doblemente aislado del camino por el que transitaba, en razón de ser transportado en hombros y de que el camino era cubierto con antelación. Nos atrevimos, entonces, a caracterizar este ritual como un ritual de condensación y esto porque en la secuencia mostrada entran en juego no sólo la totalidad de emblemas, ya que aparecen las trompetas, las andas, la *tiana* que va sobre las andas y las plumas, ya sea en la construcción del vehículo mismo o como quitasol; sino porque también están en acción los ejes semánticos a los que nos referíamos recientemente.

Veámoslo. Las oposiciones sexuales de las que "masculino/femenino" es la que tenemos más clara hasta ahora, podrían estar expresadas tanto en el orden mismo de la columna, como por la presencia del

conjunto de emblemas y porque nuestras referencias señalan que el *kuraka* era transportado con su mujer en las mismas andas. Así y con cuenta a un desarrollo posterior, el orden de desplazamiento permitiría una lectura como la siguiente:

		hombres		
mujeres	mujeres	hombre + mujer	hombres	hombres
		hombres		
(FEMENINO)		(¿BISEXUALIDAD?) (¿ANDROGINO?)		(MASCULINO)

Es posible asimismo ver aquí nuevamente en juego el eje gestual-corporal: "sentarse/caminar". En tanto que los que eran llevados en andas iban sentados, los demás caminaban. Una parte del ritual permanecía en reposo mientras la otra estaba en movimiento. ¿Podríamos expresarlo de la siguiente manera?

mujeres caminando	/	Autoridades sentadas	/	hombres caminando
MOVIMIENTO		REPOSO		MOVIMIENTO

Pareciera que el ritual buscara, por otra parte, desplegar ante los ojos de los espectadores no solo la condensación emblemática, sino una estructura más profunda de significación y algunos de los mecanismos usados para construirla. Las contradicciones explicitadas de tal manera en este ritual y que se perciben claramente en las dos lecturas que acabamos de proponer (entre movimiento/reposo, por ejemplo), no parecen estar presentes en el ritual de investidura, en el que --por el contrario-- se intentaría más bien llegar a una situación de conjunción (entre el nuevo dirigente y el grupo social), explicitada por el acatamiento. ¿Se trata de un nuevo plano de diálogo entre ambos rituales? Tal vez por aquí podrían entenderse un poco mejor las diferencias entre los discursos sobre ambos emblemas. La *tiana*, centro de un ritual que une, como emblema sin conflictos, usada por todos los *kurakas* y las *rampas*, centro de un ritual que explicita las contradicciones, descrita como un emblema particular. Estamos concientes de las debilidades de nuestra intuición, solo la estamos usando como pretexto para visualizar un discurso propio de los emblemas, organizado como un significante más, muy alejado por lo tanto de la intención de "reflejar" una realidad.

Queremos destacar por último, otro punto interesante con relación a este ritual. Es el tipo de desplazamiento o más bien la forma como éste se efectuaba. En principio, parece que no se trataba de recorrer grandes distancias en el menor tiempo posible. El ideal pareciera no ser la velocidad, sino –por el contrario– la lentitud, la calma, las detenciones reiteradas. ¿Sería otra expresión del mismo tema "reposo-movimiento", tal vez?:

> Andaba cada día cuatro leguas o lo que él quería; paraba lo que era servido, para entender el estado de su reino; oía alegremente a los que con quejas le venían, remediando y castigando a quien hacía injusticia. (Cieza de León 1967: 68)

Sin variar las distancias recorridas, Cobo da una visión distinta del por qué de las paradas contínuas:

> Mostraba también su magestad en caminar de espacio, de suerte que, cuando no importaba mucho a su servicio, no andaba cada día más de cuatro leguas, y donde quiera que paraba le tenían un repuesto tan cumplido como si estuviera en su corte. (Cobo 1964: 140, t. II)

También Guaman Poma toca el tema, aunque tangencialmente, al referirse a que uno de los elementos diferenciadores de los dos tipos de andas que usaba el *inka*, sería, precisamente, la velocidad del transporte. En las andas de "paseo" llamadas *Quispirampa*, "lleuan al ynga los yn*d*ios callauaya *espacio* a pasearse" (ver fig. 3), y en las de "guerra", llamadas a su vez *Pillcorampa*, "lleuan los yn*d*ios andamarcas y soras lucanas parinacochas a la guerra y batalla *de priesa* lo lleuan" (fig. 14). La significación, ¿se producía por una oposición en los términos de velocidad de la marcha, por las actitudes físicas implícitas, o por ambos aspectos?

La crisis del revestimiento ideológico: una mirada a los rituales de investidura

En la primera descripción que presentamos de un ritual de pasaje, se menciona que el *kuraka* es mochado como gesto de aceptación y acatamiento; y ya vimos la similitud que esa ceremonia guardaba con la que, correspondientemente, se efectuaba con el *inka* en el Cuzco, donde también él era mochado. Este gesto ritual lo encontramos no solamente en ese contexto, sino también en otros, siempre dirigido hacia alguien

con autoridad; si fuera posible aplicar el término se diría que era casi emblemático. Pero ya tratamos este asunto en páginas anteriores. El problema surge con otras descripciones de la ceremonia, en los cuales la *mocha* no es mencionada. Si bien es un problema que no cuestionaría el que los *kurakas* sean mochados, sí lleva a plantearse la interrogante de qué ha ocurrido en ese ritual para que el *kuraka* ya no fuese mochado, y –más allá– plantea si el gesto ritual formaba parte de tal ceremonia. Veamos uno de los casos más extremos: la posesión de don Diego Canqui en 1592, como *kuraka* de la parcialidad de Urinsaya del pueblo de Caquingora, en Pakaxes; en la cual, en presencia de los nueve principales de cada uno de los *ayllus* de la parcialidad, además de "otros muchos yndios principales y hilacatas", en la casa del Corregidor, se leyó la provisión a los principales:

> ..y aviendolo oyido y entendido dixeron que ellos la obedeçian y obedeçieron con el acatamiento que es rrazon y la querian cumplir por ser como era el dho. don Diego don Diego [sic] Canqui su cacique principal e asi el dho. corregidor queriendo darle la dha. posesion en forma tomo de la mano al dho. don Diego Canqui y le asento en un duho o tiana de madera que alli estava y mando a los dhos. prinçipales le obedeçiesen e respetasen por tal su cacique prinçipal los quales y cada uno dellos de por si se levantaron y fueron a donde estava asentado el dho. don Diego en el duho y le dieron la obediencia queriendo besarle la mano y el los saludo y abraço a cada uno de por si como yvan llegand(o) a el y mando a uno dellos y a dos o tres que le quitasen el duho y lo apartasen de alli y a otros que se pusiesen en otra parte los quales lo cumplieron todo en señal y asquisicion de la dha. posesion e alli se hizieron otros actos en muestra de la dha. posesion e asi la tomo el dho. don Diego Canqui del dho. cacicazgo de la parçialidad de hurinsaya rrealmente vel casi [sic] en aquella bia y forma que mas a su derecho conbenga e asi lo pidio por testimonio y fecho esto se levanto y se fue a su casa y con el yvan todos los dhos. prinçipales e yndios acompañandole como a su cacique prinçipal... (en Rivera y Platt 1978: 120).

Esta ceremonia aparece como un reflejo, algo desdibujado, de aquella que nos ha servido de referencia general. Su estructura aparece como casi intacta, pero debilitada; hay un reemplazo de algunos gestos rituales o episodios por otros nuevos. El *kuraka* es sentado en una *tiana*, mientras que los otros principales –como en la ceremonia cuzqueña– esperaban ya sentados (¿en sus *tianas*? ¿en el suelo, en posición fetal?); a este episodio ritual le sigue el reconocimiento individual de cada uno de los principales, que en los casos anteriores se expresaba a través de la misma *mocha* y que aquí, queriendo ser un besamanos se ha transformado en un abrazo y saludo. El kuraka no es mochado, aún cuando la secuencia

"asiento-acatamiento", ya que no "asiento-*mocha*", se efectúa sin alteraciones. Es preciso recordar que lo que más se ha destacado de estos rituales junto al uso de la *tiana*, es precisamente la secuencia "asiento-*mocha*", que implicaba un acatamiento, y la mocha misma como gesto ritual.

Aquí el *kuraka* aparece realizando al menos una acción que, por lo que habíamos visto, contradice por completo las normas que suponíamos para el uso de los emblemas. En primer lugar aparta la *tiana*, la aleja y no presencia la ceremonia sentado en ella. En segundo lugar, aparentemente, tampoco usa andas para ir a su casa. Ahora bien, el caso nos presenta una contraparte interesante en el sistema de significación que hemos tratado de determinar; pero lo hace precisamente por el lado de una desestructuración y no de una negación; no porque el sistema en sí no funcione tal como lo pensábamos. De hecho aquí están presentes los rasgos que ya se han revisado en los otros rituales a los que hemos hecho referencia.

Pakaxes es una zona que presenta características especiales referentes a la institución del kurakazgo ya desde los albores de la invasión española; en efecto, aproximadamente en 1543, el *kuraka* había sido muerto por sus propios principales y por otras parcialidades que se aliaron a estos, lo que dio origen a un período de cuestionamiento (suponemos que según patrones andinos), de la legitimidad de los *kurakas* sucesores. Aunque pareciera haberse resuelto el conflicto con la reposición de un "descendiente" del *kuraka* asesinado, los dirigentes étnicos parecen haber perdido autoridad. Fuera o no como lo suponemos, en 1575, don Juan Taksitarki se ve obligado a recurrir a las autoridades españolas para tener acceso a otro de los emblemas de la autoridad, las andas; las que hasta ese momento, parecían haberle sido sistemáticamente negadas por los principales de su parcialidad y no por una disposición española.

Pareciera que aquí se ha estado desarrollando, desde tiempo atrás, un proceso de pérdida de la autoridad, que se ha traducido en un debilitamiento de la legitimidad de los *kurakas* y, por consiguiente, de la significación que ayudaría a soportar esa imagen. De esta manera, ciertos gestos rituales que creemos actuaban como legitimizadores (como la *mocha*), habrían sido reemplazados por nuevos gestos rituales, que también legitiman, pero esta vez en términos de lo hispano. De ahí que la *mocha* fuese reemplazada por el besamanos, por ejemplo, en el ritual

que vimos recientemente[5]. Lo interesante del caso es que, aún con todo lo que se ha referido, en el sentido de que la imagen de la autoridad está sufriendo un proceso de cambio y abandonando paulatinamente sus propios símbolos, a nivel del ritual se conserva aún la misma estructura, y se cumplen los mismos episodios; es decir, ha cambiado la forma superficial de algunos momentos, pero la estructura, que da sentido al ritual, en cuanto lo ordena, permanece. De manera que percibimos un interesante proceso. Presumiblemente, lo primero en desaparecer del conjunto emblemático (y de acuerdo también a lo expresado a propósito del cuadro 7) fueron las andas y en términos rituales parece desaparecer la *mocha* como gesto que se aplica a los *kurakas*, para ser reemplazada, por ejemplo, por el besamanos. Pero entre uno y otro gesto ritual hay una diferencia sustancial: el primero llevaría implícito no sólo un acatamiento, una obediencia, sino también el reconocimiento de la investidura sacralizada de aquel que es objeto de la *mocha*, ya que como gesto ritual, recordémoslo, se aplicaba a lo considerado sagrado. En tanto que el besamanos sólo implica un reconocimiento y acatamiento a una autoridad, pero nada más. Entonces, por donde primero aparecería haciendo crisis –en éste caso– la imagen andina de la autoridad, es en su carácter de sagrada; proceso que tendremos ocasión de estudiar más a fondo en los capítulos siguientes.

Por otro lado, en este caso específico, pese al debilitamiento que se muestra en el uso de emblemas, la estructura misma del ritual se ha mantenido y con ella la secuencia "asiento-acatamiento", de donde es factible suponer que en un ritual de investidura donde los elementos hispanos no se han introducido con fuerza y, sobre todo, allí donde la sacralidad de la autoridad aún no ha sido puesta en duda, la *mocha* sí formaría parte como un gesto ritual de vital importancia para esa ceremonia.

En definitiva, hemos podido comprobar no sólo la existencia de estos dos conjuntos significantes y, en alguna medida de limitarlos; sino también entrever que en ellos y las relaciones entre sus respectivos componentes y contenidos se encuentran presentes una serie de significados que, de una u otra forma, incidirían en la representación de la autoridad, concebida en términos puramente andinos.

---

5. Lo que estaría corroborado también por la acepción incorporada a la *mocha* de "bessar las manos" (González Holguín 1952: 246); así, besar las manos también sería "*mochar*" a alguien.

Estábamos y estamos absolutamente concientes de que esta revisión es apenas inicial. Que hay miles de detalles y aspectos que ignoramos totalmente y que es necesario investigar. Sin embargo, optamos por un camino distinto, en la medida que nuestro objetivo va más allá de este trabajo y que tratamos de continuar con esta línea de investigación. Por eso rechazamos seguir acumulando nuevos antecedentes e intentaremos, en cambio, un primer análisis. Uno entre varios posibles y, por ello, tentativo. Basados en lo manejado hasta aquí, intentamos poder precisar con mayor exactitud de qué significación se trataba específicamente, en qué consistía y por qué era tan importante a esta concepción de la autoridad. Para, a partir de estas nuevas bases, recién volver a la búsqueda de nuevos materiales, sabiendo ahora con algo más de claridad cuáles pudieran ser los mejores caminos a transitar y qué buscar precisamente.

De manera que así deben ser entendidos los capítulos que siguen. Un primer intento de entender qué se escondía detrás de todo lo que hasta aquí habíamos visto; cómo se ordenaban y cómo operaba este conjunto significante y cuáles significados y sentidos.

SEGUNDA PARTE

ANALIZANDO LOS CONJUNTOS SIGNIFICANTES

CAPITULO V

EL RITUAL DE INVESTIDURA

En la revisión efectuada sobre este ritual, mencionamos como elementos que nos parecían centrales: la presencia de la *tiana*, la *mocha* y la secuencia "asiento-*mocha*, que tenía por primer objetivo el acatamiento a la nueva autoridad. Es necesario revisar ahora esos elementos intentando profundizar el análisis.

Antes de hacerlo, nos parece importante subrayar nuevamente que ésta era una ceremonia que, por lo que sabemos de su estructura básica, se mantenía aparentemente sin cambios, más allá de las diferencias jerárquicas existentes entre aquellos que recibían la investidura de *kurakas*. La posible continuidad de esta estructura podría ser reveladora de una identidad común, al menos a todos los *kurakas*. Esto es, que los significados y sentidos que de ellas sea posible extraer deberían poder ser aplicables por igual a todos los *kurakas*; entendiendo, claro está, que se trata de la estructura básica puesto que el mayor o menor boato que hemos visto en algunas de estas ceremonias también asumía un carácter significante y es posible que se introdujesen además otras diferenciaciones.

La ceremonia, como ya hemos visto, consistía fundamentalmente –y a grandes rasgos– en que el *kuraka* era sentado en una *tiana*, ubicada generalmente al centro o a la cabecera de los asistentes, como paso previo para que aquellos que probablemente quedaban bajo su mando se levantaran a su vez y lo mocharan, expresando con este gesto ritual su reconocimiento y acatamiento a la autoridad del *kuraka* investido. En la ceremonia cuzqueña, como parte de este acatamiento, se efectuaba una ofrenda ritual de plumas que, como hemos podido ver, formaría parte de la misma *mocha* y que, después de ser pasadas por delante del

nuevo gobernante eran juntadas por un asistente, quien se encargaba posteriormente de quemarlas.

Señalamos igualmente que el orden en que transcurre esta ceremonia, nos sugiere que la secuencia formada por el acto de sentarse que efectúa el *kuraka* y por la *mocha* que le dirigen los demás "principales", responde a un orden previamente establecido; pareciera entonces que el *kuraka* no está en condiciones de ser mochado si no se ha sentado previamente en lo que se constituirá en su emblema más constante: la *tiana*. Analicemos por lo tanto lo que hemos señalado.

La mocha

Aparentemente este gesto contribuiría a marcar el momento central de la ceremonia de investidura, puesto que con él se manifestaba a la nueva autoridad que era aceptada como tal. Recordemos que en la ceremonia de posesión de Chuplingón en Cajamarca, uno de los principales realiza muy a regañadientes este gesto y, aún más, lo hace a distancia evitando acercarse como parece haber sido lo establecido. Pero cuando finalmente realiza el gesto requerido, aparentemente ya ha aceptado y, más que eso, ha reconocido la autoridad de que dispondrá el nuevo señor étnico. ¿Qué hay en la *mocha* que implique este reconocimiento? ¿de qué autoridad, con qué carácter?

Veamos primeramente en qué consistía como gesto. Algunos cronistas dan interesantes descripciones del momento en que los hombres andinos realizaban la *mocha* y del gesto que efectuaban al hacerlo.

> Sus actos de adoración exterior y común modo de reverenciarlos era este: vuelto el rostro para ellos o para sus templos y *guacas*, inclinaban la cabeza y cuerpo con una humillación profunda, y extendiendo los brazos para adelante, igualmente distante el uno del otro desde el principio hasta el cabo, con las manos abiertas y levantadas en alto un poco más que la cabeza, y con las palmas hacia afuera, hacían con los labios cierto sonido como quien besa, y llegando tras esto las manos a la boca, las besaban por la parte de dentro, hacia las extremidades de los dedos. Hacían esta señal de adoración a todos sus dioses y *guacas*, salvo que cuando oraban al *Viracocha*, al sol, y al trueno, se ponían una como manopla en las manos y con esta postura les ofrecían sus dones y sacrificios y pedían lo que habían menester. Con la misma forma de reverencia respetaban y hacían acatamiento a sus reyes y señores, y nunca tuvieron uso de hacer veneración hincados de rodillas como nosotros. (Cobo 1964: 204, t. II)

Una descripción muy similar hace Arriaga introduciendo una nueva dimensión, al destacar el momento colectivo dentro del cual se realizaba el gesto:

> Y así, cuando preguntamos a un indio si ha mochado o adorado las Huacas, no quiere decir si la ha visto o se ha hincado de rodillas ante ella, por que no consiste en esto la adoración que la dan, sino en que cuando todos se juntan para estas fiestas en ciertos lugares que tienen diputados para esto cerca de la huaca, después de haber dado las ofrendas que lleva al sacerdote la invocan como está dicho, y suelen levantar la mano izquierda, abriendo toda la mano hacia la guaca como que la besan. (Arriaga 1968: 214)

> ...y asentandose en el suelo y, tendiendo la mano izquierda hacia ella [a la *wak'a*], le dice: ¡Ah Señor N (nombrando a la huaca y haciendo aquel ruido que suelen con los labios como chupandolos, que es lo que propiamente llaman mochar): aquí vengo y te traigo éstas cosas... (Arriaga idem: 212)

El gesto consistiría en extender ambos brazos o el izquierdo, con las manos abiertas, vueltas las palmas afuera y, a continuación, haciendo sonar los labios (lo que producía un sonido similar al beso), se soplaba hacia la divinidad (si es que el "beso" en si mismo no implicaba la acción de impulsar aire en dirección a quien era mochado) (fig. 2). Calancha y Garcilaso son más explícitos en esto de soplar algo hacia la divinidad, en descripciones que detallan otros elementos de la *mocha*, que no habían sido mencionados por los cronistas anteriores:

> El modo de hacer oración al Dios supremo Pachacamac, al Sol que llaman Punchao, al Viracocha, y a las estrellas era un mismo, que es abrir las manos y hacer cierto sonido con los labios (como quien besa) alzando las manos, inclinando la cabeza, y a los demas dioses, se arrancaban cejas o pestañas y las echaban hacia el ídolo, torbellino, arroyo o quebrada. (Calancha 1939: 370)

y Garcilaso:

> Al entrar de los templos o estando ya dentro, el principal de los que entraban echaba mano de sus cejas, como arrancando los pelos dellas, y, que los arrancase o no, *los soplaba* hacia el ídolo en señal de adoración y ofrenda. (Garcilaso de la Vega 1967: 154; cursiva nuestra).

Aparentemente, este "besar", o "soplar" produciendo un sonido sería uno de los elementos centrales del gesto. Hay una diferencia importante en las descripciones. Unos indican que se "chupaba", esto es,

se inhalaba y otros anotan que se "soplaba", por lo tanto exhalaban. A pesar de la importancia de clarificar esta cuestión no hemos podido hacerlo con el rigor que quisiéramos. Lo único que podría inclinarnos hacia una de estas alternativas es la mayor abundancia de referencias en orden a que en la *mocha* se "soplaba".

Llama la atención que conjuntamente se incorporaran "cejas" o "pestañas", como parte de lo que era soplado hacia la divinidad. Ello implicaría, en primer lugar, un sentido direccional: "desde-hacia", de dentro hacia afuera si se quiere. Pero ¿qué papel cumplían aquí las cejas y pestañas? Sabemos que desprenderse de esos restos orgánicos no era común, al menos entre la élite; al extremo que eran conservados junto a la momia del *kuraka* o *inka*, para ser exhibidos posteriormente junto con aquellos que habían sido sus "dueños" en las festividades correspondientes (Estete 1968:400). En esas descripciones no se señalan las plumas (*tocto*) mencionadas en la ceremonia cuzqueña y que incorporamos en el gesto de acatamiento. ¿Se trataba acaso de gestos rituales diferentes? En unos se usarían cejas o pestañas y en otros plumas? ¿o podrían ser un mismo gesto, para el que se podían sustituir, sin inconvenientes, unas u otras? De ser correcta esta última posibilidad deberían tener un elemento en común.

Las cejas, como las pestañas, a las que se agregarían dientes y uñas, eran generalmente conservadas con gran cuidado. Todos ellos, sin embargo, en cuanto *restos* orgánicos, tienen una característica común: salir del cuerpo, brotaron por así decirlo, hasta finalmente caer. Y la descripción del uso de plumas enfatizaría, más que su forma o color (sobre lo cual los cronistas entregan poca información), el ser *tocto*, al menos en esa ceremonia. No se refieren a ellas como *patpa* ("pluma o ala de ave o el cañon o plumas del ala"), o *puru* ("plumas del ave menudas de todo el cuerpo") por ejemplo, categorías que especifican tipos de plumas, sino *tocto*: lo que brota.

> *Ttokynni.* Rebentar borotar el arbol, abrirse la flor, salir el pollo del cascaron *rutum tocyan* o *pichiutocyan*.
> *Ttokto.* Las plumas blandas de las aues xugosas mantecosas lleno el cañon de sangre o manteca.
> *Papap ttocton.* La espuma o gordura de las papas cozidas.
> *Ttokton papa.* Hazer espuma las papas al heruir.
> *Ttokyachini.* Hazer rebentar algo, sacar pollos descubrir lo secreto o echar la palabra sin querer.
> *Sinictan tocyachicuni.* Hablar apenas y mal los niños.
> *Tocyasca*, o *tocyak* o *maquip toc, yan.* El callo de manos o pies con aguaza. Y el callo *dura quericha*.

Ttokyanmi maquiy chaquiy. Tener callos salir de los callos aguaza o rebentar.
Sinicta tokyachini. No guardar secreto dezir lo que sabe.
Sinicta ttokyachicuni. Descubrir lo secreto, soltarse la palabra sin querer.
Ama sinicta ttokyachinquichu. No descubras este secreto, y no te salga de la boca. (González Holguín 1952: 344-45)

Es algo que brota; lo que surge de adentro; pero es más aún que eso, puesto que lo que brota no es cualquier cosa, sino lo más esencial al objeto que lo contiene: la hoja y la flor en el árbol, el pollo del cascarón, la palabra en los niños, etc. Las sugerencias que surgen a partir de aquí son múltiples: ¿puede pensarse este "brotar" como una acción, un "movimiento"? ¿es una actitud? En lo que brota desde un interior hacia el exterior ¿tiene importancia el cómo brota?. Por ahora sólo nos limitaremos a resaltar este sentido de *tocto*. Creemos que es el que estaría operando aquí (independientemente de los demás significados que posea y que pueden aplicarse o no a las plumas). Si bien lo esencial del término parece ser este contenido de "interioridad-exterioridad", que es común a todos los ejemplos, en algunos de ellos hay un nivel más restringido de significación: las condiciones en que se produce este movimiento "adentro-afuera", este brotar. Varias de las acepciones se refieren a algo que tiene que ocurrir, que es lo esperado, el árbol "revienta"o "brota" con regularidad, al igual que la flor, así como el "salir el pollo del cascarón", que no es sino una etapa más de un ciclo también regular, previsible. Característica que sin esfuerzo alguno podemos otorgarle a las uñas que están brotando constantemente del cuerpo humano, como algo previsible, esperado y no sorpresivo. La misma lógica se puede aplicar a las cejas, que si bien no crecen con tanta regularidad y constancia como las uñas, si vuelven a surgir, a brotar en la parte depilada. Sería posible entonces encontrar ese nexo que buscábamos, ese algo que hacía similares a plumas, cejas y pestañas (en un sentido de significación), y que permitiría un probable uso indistinto, dentro del mismo gesto ritual, sin que éste sea alterado.

Pero ¿por qué eran usadas unas u otras? Hace un momento atrás mencionábamos que la *mocha* tendría una direccionalidad, iría *hacia* la divinidad o aquel que era mochado. Nos parece que el empleo de la plumas o de los restos orgánicos (en tanto *tocto*) contribuye a resaltar, a acentuar esa categoría. Difusamente aún, percibimos en el gesto una gran coherencia, una organización en todos sus elementos hacia una significación. Por ahora sólo podemos señalar que así como se sopla *hacia* la divinidad (y el aliento no es sino algo que también surge del interior), los otros objetos mencionados tienen la misma dirección, hacia afuera. ¿Es eso lo que se quiere remarcar o es "brotar"?

Pero pasemos a otro aspecto de la *mocha*, veamos ahora el "soplar", que –como ya dijéramos– parece ser lo importante del gesto. Al "soplar" se producía un sonido ¿era importante también ese sonido? no lo sabemos, como también es difícil evaluar qué es concretamente el "soplar" o la exhalación de aire. Sin embargo nos parece que esta acción, expeler aire, es sugerente en términos de posibles significaciones del gesto *mochar*. Ya se han mencionado las trompetas, en las cuales el "soplar" también parece significante, ¿por qué suponer que aquí no lo es igualmente? No creemos, sin embargo, que la acción de soplar una trompeta sea la misma que la requerida para *mochar*, a la que percibimos más bien como 'exhalar aire' (si esto se quisiera expresar en un eje gestual graduado de mayor a menor en relación a la acción efectuada, ubicaríamos el gesto realizado en la *mocha* en el nivel más bajo de ese eje y el soplar en su grado máximo).

En la *mocha*, el "soplar" implica más bien una relación con el aliento producido al hablar, que es algo más íntimo, casi como una comunicación; esta idea la encontramos mucho mejor expresada en la traducción que Taylor hace de Avila: "Lorsque Macahuisa parlait, un souffle de *llacsa llacsa* (203), pareil à de la fumée sortait de sa bouche" (1980: 157)[1].

¿Y qué importancia tendría que fuese "exhalar aire", el "aliento" y no la acción requerida para soplar una trompeta?. Pensamos que la acción de "alentar", de este soplar en un grado mínimo, corresponde a lo que en quechua es designado por el radical *sama*, que significa el concepto "aliento", pero que además tiene otras varias acepciones que amplian su campo semántico y que nos pueden ayudar a entender mejor la importancia de esta distinción que hemos intentado señalar aquí (véase cuadro 8).

Se pueden destacar tres acepciones distintas en este radical: descanso o descansar; aliento, alentar o respirar y hechicero. Sobre 'descanso' (que permite entender "*zamay punchau*: dia festiuo", en la concepción cristiana del día de descanso) volveremos luego. Ocupémonos de 'respirar', que es lo que nos ha traído hasta aquí: en este sentido *sama* no sólo implica el aliento, sino también la facultad de 'infundir el alma' o

---

1. Lo que nos trae recuerdos de las expresiones de Guaman Poma (ya citado) sobre el arcoiris que salía de las trompetas cuando eran sopladas. Tenemos la sensación de que "hay" algo tanto en el soplar como en el sonido, pero que continúa oscuro para nosotros.

CUADRO 8
EL CAMPO LEXICO DE ZAMAY

Fuente: Vocabulario y phrasis... (Anónimo)

Zamani, zamacuni, zamaycuni, zamarini, descansar, recrearse, respirar, alentarse.
Zamaycuni, infundir el alma dalle vigor o insuflar.
Zamachini zamacuchini, dar aliuio y descanso.
Zamay punchau, dia festiuo.
Zamasca runa, hechizero.
Zamay, el aliento. (Anónimo 1951:29)

lo que no solamente implica 'aliento', sino también 'respirar'

Resollar, zamani, zamaycuni.
Respiradero, zamana, zamarcuna
Respirar, vee resollar. (idem: 180)

Fuente: *Vocabulario de la lengua general...*, (González Holguín)

Çamani çanaccuni. Descansar, o holgar, o cessar de trauajar.
Çamaytullu o *quellatullu.* El poco trauajador, o delicado para el trauajo.
Çamarayani. Descansar a la larga.
Çamaycuni çamarini. Descansar en camino o trauajo vn poco, o aliuiarse o recrearse.
Çamarccuni puriylañan vischurccuni, saycuyta vischurccuni. Descansar del todo quando se acaba la jornada o el trabajo.
Çamarccuñinam sonccohontamcani. Agora que he acabado estoy lleno de contento.
Çamachini. Permitir, o hazer descanzar.
Çamay punchao. Dia de fiesta, o de cesar obras.
Çamarcuni. Respirar afuera del ayre o baho.
Çamayccucuni huayracta. Respirar hazia adentro por la boca, y por la nariz *cincaycucuni*
Çamaycuni rantiycuni vnccuyta. Pegar la enfermedad por el baho.
Çamaycuni mana allin sonccoyta. Pegar a otro las malas costumbres.
Çamay cuni machak cayniyta o *çuacaymiyta.* Pegar a otro el vicio de la borrachera.
Ama hucha çapa cuna huan puriyca chanquichu çamaycussunquimancha. No andes con pecadores que te daran mal exemplo y te enseñaran sus uicios.
Çamay cuni, allin yachascayta o *yachak caynita.* Enseñar o infundirle mi ciencia.
Çamaycuni o *rantiycuni allin cayniyta.* Peguele mis buenas costumbres, dar buen o mal exemplo.
Allicunap çamaynin. El buen exemplo. [...] (G.H.: 75-75)

Continúa Cuadro 8

Çamaycuni. Inspirar bien o mal, o dar inspiraciones.
Diosmi penitencia ruraỳta çamaycun. Dios inspira a hazer penitencia.
Çupaymiccana huchaçapa cayta çamaycun. Mas el demonio inspira pecado. [...]

Çamaycuni. Dar con el baho, o olor de lo que a comido o beuido.
Akha voiyas ccanta, o *aka akacta*.
Çamaycuhuan. Diome con el tufo de la chicha.
Çamarccuni. Euaporarse perder la furça el buen olor. [...]

Çamaycuni. Infundir Dios el alma y en ella gracias o virtudes, o luz o inspiraciones buenas.
Diospa çamaycuscan. El inspirado o infundido de Dios". *Çamayçapa*. El que azeza a priesa o mucho, y el muy resollador de gordo, o cansado.
Çamay. El descanso o el huelgo, o inspiración.
Çamaytam ñitycuni, o *harcaycuni*. Detener el resuello.
Çupaypa çamay cusccan o *çamasccan*. El hechizero o inspirado del demonio.
Diospa çamayninpac camaricuni, o *Dios çamaycusac ñiscanpac yacha chicuni*. Prepararse para las inspiraciones de Dios. *Diospa çcamay cuyninta*, o *çamaycusac ñiscantam harcaycuni*. Resistir a la inspiración de Dios.
(González Holguín 1952: 76-77)

'darle vigor', como acciones que implican más bien una transmisión de la misma (la comunicación a la que me refería), y no una acción refleja. Este sentido está igualmente expresado en González Holguín con "*çamaycuni rantiycuni muccuyta*: pegar la enfermedad por el baho" o en la primera acepción de "*çamaycuni*: inspirar bien, o mal, o dar inspiraciones".

Sama tendría según esto, una cercanía a *tocto* y a lo que hemos visto sobre la *mocha*. En principio, porque lo primero que podemos percibir es que en las acepciones que buscamos está implícita una acción de entregar, de 'comunicarle a otro lo que sale del interior de uno mismo'. Aunque con matices, no estamos lejos de esa "interioridad/exterioridad"; aquí también brota algo, significado en el 'aliento' o 'baho'; también tiene una dirección, pero asimismo, el acento estaría puesto en esa transmisión. *Çamarcuni* y *çamayccucuni* dan cuenta, respectivamente, de la totalidad de 'respirar' (esto es, inhalar y exhalar) más que una acción dirigida al mismo individuo. Los demás conceptos reiteran este sentido de 'comunicar' por el 'aliento' y de 'infundir el alma' señalado en Anónimo y destacado por González Holguín en la segunda acepción de

çamaycuni: infundir Dios el alma... (es bueno notar que la inclusión de Dios, en la traducción del término es absolutamente arbitraria, lo que se nota en *Diospa çcamaycusca*, donde sí consta expresamente).

En el radical, entonces, se expresa una relación de comunicación a través del aliento, una ¿capacidad? de "infundir el alma", de transmitir el aliento. Si, como creemos, *samay* permite explicar el "*soplido*" producido en la *mocha*, ello querría decir que, al realizar el gesto se estaría poniendo en juego una capacidad de 'alentar', de ese transmitir e infundir el alma que acabamos de ver. Pero ¿una capacidad de quién? puesto que tenemos dos alternativas. La primera y aparentemente más lógica sería que, a través del gesto, los participantes del ritual le transmiten algo de su aliento a quien es mochado; de energía si se quiere, de aquellos que realizaban el gesto. Sin embargo esta interpretación chocaría con dos objeciones: ¿qué hacemos con ese sentido de "brotar" que también aparecía mencionado en el gesto? ¿cuál sería la relación entre uno y otro?. La segunda objeción se refiere a una capacidad que les habría sido atribuida a las divinidades (que igualmente son mochadas) y que también implica una "transmisión". Nos referimos a la capacidad de las divinidades andinas de transmitir, en mayor o menor medida, una 'fuerza vital', animadora, que estaría expresada en el radical *cama*, definido por Taylor de la siguiente manera:

> ...en tant que racine verbale, nous le traduisons par 'animer' en donnant à ce terme la valeur multiple que lui accorde Garcilaso, c'est à dire: 'transmettre la force vitale et la soutenir, protéger la personne ou la chose qui en sont les bénéficiaires'. (Taylor 1974: 235)

La primera alternativa presenta entonces deficiencias. ¿Y si se estuviera realizando un gesto mimético?. Esto es, reproduciendo con ese gesto una capacidad que se reconoce en quien es mochado, ¿qué implicaría esta segunda alternativa?.

Aunque *samay* no expresa necesariamente la 'potencia sustentadora' que plantea Taylor para *camac*, sí está relacionada con el mismo acto de comunicar o 'insuflar el alma' que se haya también implícito en *camac* y que Duviols resaltara en un trabajo precisamente sobre uno de los conceptos de alma: *camaquen* o *upani*, trazando el puente necesario para la vinculación entre ambos términos[2].

2. Vid. Duviols 1978.

Según esta posibilidad la *mocha*, como gesto ritual, apuntaría fundamentalmente a dos contenidos que, de acuerdo a esta segunda alternativa, se señalarían como característicos de la autoridad (que recibe la *mocha*) y que el gesto no haría sino destacar: el primero –ya señalado– que guarda relación con algo que todavía no hemos definido con claridad, que sería la asociación de la autoridad con el acto (o, tal vez la capacidad de hacer) de "brotar" –(lo que estaría señalado por las plumas, pestañas y *tocto*), y el segundo, que guarda relación con una capacidad de "insuflar", de animar, que era uno de los principios atribuidos a la divinidad[3]. Si lo invertimos, podríamos obtener la figura de una entidad a la que se le atribuye la capacidad de transmitir una potencia generadora, de insuflar el alma y que por ello, precisamente, puede hacer brotar aquello que debe hacerlo, como los árboles o las flores. Esta alternativa, como vemos, puede satisfacer las objeciones que le hacíamos a la primera opción. Por una parte, no se opone a lo que hemos mencionado sobre las divinidades (a quienes también abarca la *mocha* y sus contenidos), en relación con la capacidad de "animar" que éstas poseían, y por otro lado, plantea la posibilidad de una relación coherente y satisfactoria entre los dos contenidos que percibíamos: "brotar" e "insuflar aliento".

Volveremos sobre esto en un momento, puesto que queremos llamar la atención de otros aspectos de la *mocha* que pensamos inciden en lo mismo y que nos ayudarán a dar claridad a la idea sugerida por la segunda alternativa.

En las descripciones iniciales sobre el gesto destacan otros elementos: a quiénes se mochaba; lo que se implicaba con ello y las situaciones en que la mocha se realizaba. Cobo es bastante claro al respecto: se mochaba a los *inkas*, a los templos y a todos los dioses y *wak'as*, es decir a todo lo que expresaba la divinidad por excelencia. Pero también se mochaba, según la misma cita, *en igual manera*, a los "reyes y señores", lo que nos obligará a revisar más adelante un tema que se ha tocado superficialmente con el asunto de los emblemas: el carácter sagrado de estos y sus poseedores (Cobo ibid: 204, t. II). Los *inkas* eran considerados como divinidades, intermediarios sagrados de una dualidad constante en el mundo andino[4], pero eso no es tan claro con respecto a los

3. Sobre esta relación entre *cámac* y las divinidades, que es expresada también como una capacidad o potencia genésica (de dar origen a algo), pueden consultarse los trabajos de Taylor (1974-76) y Duviols (1978). También E. Ballón ha trabajado este tema, bajo la perspectiva metodológica de la semiótica (1981 Ms.).

4. Vid nota 17 del capítulo III.

kurakas. ¿Eran sagrados también?, la asociación hecha en la *mocha*, de aplicarla por igual a las *wak'as* como a los señores así lo sugiere.

¿A qué *wak'as* o divinidades se mochaba? En principio parece que a todas las divinidades; es al menos lo que dicen los cronistas que hemos citado y que también ratifica Guaman Poma:

> De como dió los yngas modo y orden y sacrificio a los yndios para mochar al sol y a la luna y a las estrellas y uacas y piedras y peñas y lagunas y otras cosas y a los que no la hazian luego lo mandaua matar consumir toda su generacion de ellos y en su pueblo lo mandauan sembrar sal para memoria. (Guaman Poma 1936: 267 [269])

Pero aquí, además de las *wak'as* se mencionan "otras cosas" ¿qué eran y por qué recibían la *mocha* con tanta rigurosidad como para que se amenazara con la muerte a quien no lo hiciera? Expondremos breves citas sobre otros objetos, que no siendo *wak'as* eran mochados (y que se ubicarían entonces entre esas "otras cosas" mencionadas por Guaman Poma), para extraer de ellos algunas características en común que, esperamos, nos permitirán responder no sólo a la interrogante planteada por la cita referida, sino también proyectar nueva luz sobre el significado de la *mocha* en sí.

Las conopas eran mochadas:

Esta es conopa, reverenciala y móchala con gran cuidado, que tendrás mucha comida y grande descanso, etc...." (Arriaga 1968: 204). Algunas piedras minerales:

> En las minas, que ellos dizen coya, reberenciauan a los metales mejores, que llaman mama, y a las piedras dellos las oradauan, besándolas, con diferentes ceremonias, y a la plata y a las pepitas de oro en polbo y a las guairas, donde se funde la plata, y al metal llamado soroche, al azogue y bermellón que llaman ychma, y limpi, que eran muy preciados para sus subpesticiones [sic]. (Murúa 1962: 108, t. II)

> Han escogido las más hermosas piedras de los metales y los han guardado y guardan y los mochan llamandolas madres de tales minas. Y, primero que los vayan a labrar, el dia que han de trabajar, mochan y beven a la tal piedra llamandola mama de lo que travajan (Albornoz 1967: 18)

También había piedras similares para el ganado:

> He halládolas en muchas provincias donde tienen ganados y hécholas quemar, porque usan de muchas supersticiones con ellas y crehen que, mochando a esta piedra, ninguna obeja abortará, ni subçederá mal a ninguno de sus ganados ni le dará carache... (ibid: 18)

Y, en el caso de los vegetales, igualmente se mochaba a algunos de ellos:

> ...si hallaban un jénero de papas diferentes que las ordinarias llamadas llallaguas, y las mazorcas de mais y otras raízes de diferente hechura las adorauan y haçían, como dizen comunmente, la mocha con dibersas seremonias, y comían y beuían y bailauan alrededor de ellas... (Murúa 1962: 107, t. II)

Hasta aquí ya se ha hecho evidente que las piedras (*conopas* o *illas*) y los vegetales u otros objetos que eran mochados, lo eran porque se les había atribuído una capacidad reproductora y protectora; ello es evidente en las razones por las que se mochaba una *conopa*: "tendrás mucha comida y grande descanso", lo que también está claramente expresado en la denominación aplicada a las piedras que representaban a los minerales, "*mamas*" se les dice, y con ello se indica precisamente la capacidad de reproducción y de protección. Mochando una piedra determinada, al ganado no le ocurrirá nada malo ni abortarán las ovejas, lo que lleva implícita la seguridad de una buena reproducción, y lo mismo podríamos decir con los vegetales.

Algunas de las "otras cosas" entonces, mencionadas por Guaman Poma, serían éstas: aquellos objetos ya sean piedras o vegetales a los que se les ha atribuido una capacidad o potencialidad reproductora, a la vez que protectora con relación a las actividades productivas específicas. Queda más clara la amenaza de muerte a aquel que se niegue a *mochar* lo que en alguna medida está encargado de asegurar que el grupo en sí tenga un sustento adecuado y no pase peligro, puesto que ese comportamiento individual amenaza la supervivencia del grupo.

Esta significación que nos parece que expresaría la *mocha*, podría permitirnos entender mejor por qué, durante el ritual de matrimonio la novia era mochada. Tal como Murúa describe esta ceremonia, inicialmente ambos contrayentes y sus familias se ubicaban frente a frente en la habitación donde se desarrollaba el ritual; en un momento dado la novia debía pasar del lado de la familia de su padre al de la de su marido, y cuando esto ocurría:

...la madre y padre y parientes de el desposado la abraçaban, haziendo la mocha que dizen, y embijaban la cara con una vija colorada, que sacaban para este efecto, que llamaban canchuncay... (Murúa 1962: 71; t. II)

¿Por qué *mochar* a una novia? No resulta descabellado suponer que es en virtud de significar que cumplirá la misma función asignada a las *conopas*: asegurar una capacidad reproductora, o reconocerla más bien (en este caso, de hijos) y de protectora de los mismos (no olvidemos que la protección de los objetos mochados se extiende a aquello sobre lo cual se le suponía una capacidad incentivadora de la reproducción), lo que también contribuye a la seguridad y estabilidad del grupo en tanto que asegura su crecimiento. Así, por un breve lapso de tiempo, la novia tendría un carácter sagrado, evidenciado con la *mocha* que se le hacía.

La *mocha* entonces sería un gesto que se aplicaría al menos a aquellos que eran aparentemente considerados sagrados y a los cuales se les ha atribuido una capacidad de asegurar la reproducción, así como de proteger determinada actividad. En los casos revisados se trataba de actividades productivas, pero, llevando esto al plano de las *wak'as* y *kurakas*, podría suponerse que esa protección y esa capacidad de asegurar la reproducción podría, tal vez, extenderse a niveles mayores o, al menos diferentes.

Retomemos ahora el planteamiento del significado de la *mocha* con los *kurakas*. Ella, como hemos visto, aparecería como un gesto ritual mimético; esto es, reproduciría un atributo otorgado a quien es mochado y, en esa reproducción va inmerso un reconocimiento a las capacidades que otorgaría el atributo, que no sería sino el poder "insuflar aliento" a lo que debe brotar. Esta capacidad ha sido ya reconocida en las divinidades, en las cuales se expresaba como una capacidad de transmitir una potencia generadora; *camac* sería así la categoría que explicaría a *samay* como acción; y la *mocha* no sería sino el gesto ritual por el que esta categoría se reconoce de parte de aquellos que *mochan*. Al revisar algunas de las cosas que eran mochadas, pudimos darnos cuenta de que lo que suponíamos expresaba el gesto estaba corroborado por las características que poseía lo mochado: la potencia fertilizadora y protectora, precisamente capaz de hacer brotar.

Por lo que al serle dirigida entonces a un *kuraka*, estaría recalcando un atributo: la capacidad de transmitir una potencia generadora ('fuerza vital' que no tiene necesariamente el mismo origen) y que, por ello puede hacer brotar todo aquello que debe hacerlo, fundamentalmente

CUADRO 9
EL CAMPO LEXICO DE MOCHAR

Fuente: *Vocabulario de la lengua general....* (González Holguín)

Muchani. Desgranar mayz, o, *ccaoriccuni.*
Muchhani, muchhaycuni, o *vpaycuni.* Adorar, rogar, reverenciar, honrar, venerar, o besar las manos.
Muchaycuni, muchaycuscayquin ñipuni. Agradecer, o dar gracias de palabra, *yupaychani,* de obra.
Allichaquenta muchaycuk, o *vpaycuk* o *muchaycuscayqui ñipuk.* El agradecido de palabra.
Allichaquenta yupaychak. El que haze caso y estima al bien hechor.
Allichaquenta mana vpaycuk, o, *mana upay cuscayqui ñipuk.* El desagradecido aun de palabras.
Allichaquenta mana yupaychak. El desagradecido que no haze caso de su bienhechor, ni lo estima.
Allichaquen muchaycuy, o, *yupay chacuy.* El agradecimiento.
Muchay cuni, o, *muchani.* Bessar a alguno honestamente con reverencia, o hacer, cortesía, o bessar la mano.
Muchallini. Bessar en la boca, o cara torpemente, o dar bessos con amor deshonesto, y no es para cosa honesta.
Muchallicuy. El besso torpe
Muchallinacuni. Darse bessos vno a otro, aun los casados. Y a los niños, *muchallini.*
Muchallipayani, o *muchalli chacuni.* Dar mil bessos o demasiados.
Muchallircarini, o *muchallircayani.* Bessar assi a muchas.
Muchapayani, vpapayani. Importunar rogando, o rogar mucho.
Muchapayay Diosta. Pide a Dios con grande ahinco o instancia.
Muchapuni. Interceder por otro, o tornar otra vez a rogar.
Muchaycupuni, o *vpaycupuni.* Tornarse a sujetar, a dar la obediencia el reñido o alcado, o, pedir perdón al mayor, o reconciliarse con su mayor o con Dios.
Muchasca. Adorado, reverenciado, bessado en cosas sagradas.
Muchachini. Dexar, o hazer adorar reuerenciar, o bessar, o hazer dar obediencia." (G.H.: 246-47)
Reverencia. *Muchaycuy.*
Reverenciar. *Muchani muchaycuni.* (G.H.: 661)
Huacca muchana. Lugar de ídolos. adoratorio.
Huacca muchay. Ydolatria.
Huacca muchak. Ydolatria. (G.H.: 165)

Continúa Cuadro 9

Fuente: *Lexicon* (Santo Tomás)

Mochani gui: dar gracias al mayor generalmente.
Mochani gui: adorar, o reverenciar al mayor generalmente.
Mochani gui: besar generalmente.
Mochaspahuñichini, gui: alcanzar rogando. (S.T.: 322)
Rogar al mayor: mochani gui.
Rogar por otro: mochapuni, gui.
Rogar como quiera: villapuni gui. (S.T: 20 S.T.: 204)
Dar gracias: mochani gui.
Adorar: mochani gui.
Adoración a Dios: mochana. (S.T.: 27)
Reverencia hazer: congoryani, gui o mochani gui. (S.T.: 202)

Fuente: *Vocabulario y phrasis*... (Anónimo)

Muchani, desgranar mayz.
Muchani, muchaycuni, adorar, orar, besar, rogar, reuerenciar, honrar, venerar.
Muchascayqui, muchaycuscayqui, adorote, saludote.
Muchanilli, besar con afecto y ternura.
Muchapuni, interceder por otro o orar otra vez.
Muchapayani, importunar rogando o besar
Muchasca, adorado o reuerenciado o besado.
Muchachini, hazer adorar reuerenciar, o bezar. (Anónimo: 61-62)
González Holguín (1952: 165; 246-47; 661)
Santo Tomás (1951: 27; 97;202; 204; 322)
Anónimo (1951: 61-62)

considerado en un ámbito productivo. Lo que también podría ser expresado en que al *kuraka* se le atribuiría una responsabilidad directa sobre la fertilidad y reproducción de aquello que constituían las labores productivas del grupo. Pensamos que esto es lo que se significaba al *mochar* a un dirigente étnico.

Antes de continuar, permitasenos una nueva disgresión: *Zamasca runa* (Anónimo ob. cit.: 29) es el "hechicero", acepción que aunque con claras connotaciones cristianas, vuelve a aproximar el tema de la relación de autoridad compartida o por lo menos de un campo semántico parcialmente común, entre *kurakas* y sacerdotes, unidos esta vez por las propiedades mágicas de *samay*.

Junto con lo anterior, es necesario insistir en un aspecto poco profundizado. Nos referimos al carácter sagrado que poseían aquellos que eran mochados, fueran divinidades u objetos a los cuales se les atribuían las características que acabamos de ver. ¿Qué hacen los *kurakas* aquí? Cobo deja entrever que, con respecto a este gesto ritual, disfrutaban del mismo estatuto las divinidades, los *inkas* y los señores, es decir, los dirigentes étnicos. Lo que daría pie a suponer que el carácter sagrado que poseían tanto las *wak'as* como los *inkas* era extensivo a los dirigentes de los grupos étnicos.

En el cuadro 9, al observar el campo léxico de *mochar*, es posible determinar la existencia de varios significados, todos ligados estrechamente entre sí, y que apuntan también a la sacralidad de quien era mochado. "Adorar, reverenciar o venerar" se convierte, por su influencia en todas las demás acepciones, en lo que podría denominarse el núcleo de este campo léxico. Ahora bien, hay una interesante connotación jerárquica en el mismo término; en efecto, se adora, se agradece se ruega, se reverencia, al mayor.

Sabemos por las referencias citadas anteriormente que se mochaba lo que era considerado sagrado o poseedor de un carácter de divinidad, sentido que está expresado en "adorado, reverenciado, bessado en cosas sagradas" (González Holguín 1952: 247). Pero el término es mucho más amplio. A las acepciones de "adoración" y "ruego", deben agregarse "agradecimiento", "besar", "obedecer", "idolatría" y "desgranar maíz". Todas, salvo la última, para la cual no hemos podido encontrar ninguna explicación que aclare su presencia en este campo léxico, están relacionadas a una figura central, sagrada y superior, a la cual se puede adorar o reverenciar, tanto como rogar (en sentido de pedir) u obedecer con el acatamiento debido. La acepción "besar" nos parece que queda aclarada por lo que ya vimos del gesto mismo, que implicaba el producir un sonido con los labios similar a un beso. "Rogar" es, igualmente, un sentido interesante, puesto que remarca o resalta una mecánica de cómo dirigirse a la autoridad.

En definitiva, aquí se han visto nuevamente elementos que ya se habían mencionado en líneas anteriores.

Se *mocha* a una autoridad, a alguien que es considerado superior además de sagrado o divinizado. Realizando el gesto se pondría en evidencia un posible reconocimiento de 'inferioridad' de quien lo efectúa con relación a aquel a quien va dirigido. Es decir, cada gesto renovaría el acatamiento debido a una autoridad percibida como sacralizada.

La *mocha* pareciera haberse efectuado en ocasiones en que participaba la totalidad o parte del grupo, puesto que tenemos referencias sobre su carácter colectivo (Arriaga ob.cit.: 214) y su ejecución permite entrever la posible asociación de la divinidad-autoridad con la productividad y con una labor protectora sobre la misma; contenidos todos que deberíamos incorporar a la imagen del kurakazgo, puesto que percibimos una reiteración en que –en cuanto a la *mocha*– estos estaban en un pie de igualdad con las divinidades.

De todo esto es posible extraer ciertas categorías que nos permitirían condensar todo lo dicho hasta aquí: "sacralidad" + "potencia generadora"[5] + "protección". Ellas no sólo constituirían algunos de los contenidos de la *mocha*, sino que en un doble plano, serían también atributos de quienes son mochados; por lo tanto, también podrían estar contenidos en una imagen andina de la autoridad.

Regresemos ahora al ritual mismo. Tenemos más claros algunos aspectos de él. Sobre todo en relación a la importancia de la *mocha* y lo que implicaba su realización. Sin embargo, el gesto aparece como la continuación de algo que se iniciaba al ser sentado el *kuraka* en una *tiana*. Veamoslo.

Las tianas

Este es el emblema que aparece mencionado con mayor frecuencia junto a los *kurakas* y, precisamente, se utiliza también en el momento de tomar posesión del cargo.

A partir de datos de juicios, visitas y crónicas, señalamos la constante utilización que se hacía de este pequeño mueble, así como algunas de las características de su dispersión geográfica, que permitirían avalar su carácter emblemático. Señalamos también que en su utilización concurrían una serie de elementos significativos, tales como la distribución espacial que, en un ritual, se creaba a partir de la ubicación las *tianas* y lo que eso implicaría en cuanto a un posible carácter de neutralidad (ya fuera por una posición central o una extrema, liminal), que creemos vinculado a las funciones de intermediación atribuídas a los *kurakas*. Por

5. Potencia genésica que tal vez podría guardar alguna relación con contenidos como "fertilidad" o "fecundidad" (vid Martínez, G. 1983).

último, destacamos el papel legitimizador que encarnaba para su poseedor y las actitudes corporales que aparecían como base para un eje diferenciador articulado en torno a ellas.

En el caso de las *tianas*, como en el de los demás emblemas, siempre está presente la interrogante de cuál o cuáles son los aspectos que producen una significación, ¿sería la forma, o determinado momento, algún acto realizado por alguna divinidad y reproducido por el mueble? ¿o se trata de una acción, como el sentarse o el soplar, por ejemplo? ¿hay un conjunto de significados? ¿qué es lo que se pretende significar?

La morfología del objeto, por lo que se ha visto de las descripciones realizadas por Cobo y Guaman Poma, que coinciden con los restos arqueológicos encontrados[6], parecería no variar pese a las diferencias jerárquicas que, como vimos, se expresarían más bien en el material de construcción y en la altura de las mismas (más bien en sus dimensiones). Tal constante morfológica ¿era significante?. Por nuestra parte no hemos encontrado información al respecto que pueda ayudarnos. Debemos consignar aquí, sin embargo, una sugerencia hecha por el profesor Juan Ossio, en el sentido de que la *tiana* estaría compuesta por dos formas geométricas complementarias: la parte superior de tipo circular, y la inferior, esto es la base del objeto, de forma cuadrada o rectangular, lo que estaría expresando una forma de síntesis, una totalidad. Esta posibilidad de una representación de la "totalidad" nos parece tremendamente sugestiva; por desgracia, carecemos de material como para trabajar en la comprobación o profundización de esa línea de trabajo.

El campo léxico sobre el mueble apunta hacia sentidos que hacen variar la perspectiva del análisis tal como lo habíamos venido manteniendo hasta ahora, esto es, buscando una primera significación a partir del objeto.

Del cuadro que sigue a continuación (ver cuadro 10), veremos que solo Santo Tomás se refiere a una de las acepciones de *tia* (que es el radical que ahora nos ocupa), como "asiento"; las demás se refieren fundamentalmente a "sentarse" u otros significados. Sentarse, pero también "morar", con un sentido de habitar, de 'estar' tal vez, que sólo podríamos definir como 'presencia'. Aparte de "brasero" y "chicharra", las demás acepciones están nuevamente relacionadas entre sí. Lo deter-

6. Compárese la fig. 1 con las figs. 5, 7, 8 y 9.

CUADRO 10
EL CAMPO LEXICO DE TIA

Fuente: González Holguín (1952)

Tiya. El brassero.
Tiyan tiyan. Cigarra o chicharra.
Tiyani tiyacuni. Sentarse estar sentado, estar en algún lugar morar habitar.
Tiyapayani. Estar en guarda de algo o asistir, o hazer presencia o estar presente.
Tiyakmaciy. Concubinarios amancebados amigados.
Tiachicuni. Estar vendiendo.
Tiachipuni. Vender por otro.
Tiaycuchini sonconta. Sosegar el espíritu, o quietarle la yra, o aplacar al enojado.
Tiachini tiachicuni. Poner en la placa para vender por justicia, o en almoneda.
Tiapayani. Hazer presencia assistir a otro como criado.
Tiyapayani. Estar esperando a otro demasiado.
(González Holguín 1952:340)

Fuente: Anónimo (1951)

Tia, brasero.
tian tian, chicharra.
Tiani tiacuni, sentarse, estar sentado, estar en algún lugar, morar, habitar en algún cabo.
Tiacmacij, concubinarios.
Tiachini, sossegar el espiritu.
Tiachini, tiachicuni, poner en la plaza para vender.
Tiapayani, hazer presencia a otro, como criado, o estar esperando a otro sin cessar.
(Anónimo 1951: 83)

Fuente: Santo Tomás (1951)

Tia: brassero, de brassa.
Tiac, o yachayoc: morador.
Tiantian, o quixqui: cigarra.
Tyana: silla o assiento.
Tyana, o yachacona: morada.
Tyacuni gui, o tyaycuni, gui: assentarse.
Tiani, gui, o tiacuni, gui: lo mismo.
Tyani, gui, o yachacuni, gui: hazer morada.
Tyachini, gui: hazer assentar a otro.
Tyapococ: estraño, o estrangero.
Tyaponacoc guarme: novia recien casada.
(Santo Tomás 1951: 363)

minante pareciera apuntar aquí hacia "sentarse", pero no solo como una actitud física, sino en un sentido mucho más amplio, ya que incluye también "morar".

Esto se aclara un poco con las otras acepciones, fundamentalmente "sosegar el espíritu" y "esperar como criado": ambas hacen referencia a una actitud que podríamos definir como ética; de reposo, de paciencia. Que se remarca en el acto físico de sentarse y que sería así el complemento corporal de esa actitud que exige "aquietar el espíritu". Actitud que es también la necesaria para "habitar" o "morar" en un lugar, con una presencia que no implique contradicción o ruptura con un entorno[7].

Hay además un contenido de relaciones sociales y de parentesco, fundamentalmente basadas al parecer, en lo que este radical tiene de 'residenciación', de habitar también en sentido de ubicación espacial y de localización de un grupo; de allí que permita definir tanto al extranjero como a la novia recién casada. Con relación a lo extranjero, lo de fuera, nos parece que hay como un doble juego, puesto que tanto define al que allí mora, como al foráneo. Cuestión que también se reflejaría (continuando este juego de sutilezas) en la forma de 'sentarse'de los de afuera. Por ejemplo, cuando Huatyacuri compite con su rico cuñado:

> Mientras tanto, el pobre, tal como hoy lo hacen los hombres foráneos que se sientan en las reuniones, algo lejos y a cierta altura, así estuvo esperando. (Avila 1975: 40)

En tanto que el lugareño se sienta en posición fetal, dentro del grupo, el foráneo se sienta a un margen y a cierta altura... lo que guarda un interesante parecido con la descripción de los *kurakas* sentados durante las fiestas (y que serían precisamente los más "locales" de los asistentes): en alto y en la cabecera, en un límite tal vez.

La posición ocupada por los dirigentes étnicos, al sentarse, remarcaría una cierta liminalidad, cuestión que la referencia al modo de sentarse de los forasteros estaría corroborando, incluso en la actitud anímica, puesto que Huatyacuri "espera" sentado, lo que remite a *tiyapayani* (ver cuadro 10). Así, el *kuraka*, ubicado en un lugar neutral o liminal podría aparecer sin ninguna "carga", ausente de una opción o inclinación que

---

7. En aymara, "sentarse" acepta el sufijo *thapi* de cualquier cosa que se repliega sobre si misma, en oposición a *tata*, cualquier cosa que se extiende (V. Cereceda, comunicación personal).

impidiera una mediación, por ejemplo. Por eso, al tiempo que es el "origen del linaje" es uno de afuera.

Curiosamente, la misma idea está expresada también en un término que expresa el ideal de la mediación; nos referimos a *pampa*. Precisamente aquí encontramos también esta situación, puesto que junto a contenidos tales como "allanar" y "perdonar al culpado" (ambos referidos a una acción de restablecimiento del orden a través de una igualación), se presenta también un contenido de "liminalidad" o mejor de "asocialidad" (Platt 1980:170; Martínez, G. 1980:145). ¿Es posible plantear esa asociación entre la capacidad de mediación y la liminalidad o marginalidad?. Veamos mejor esto y hacia dónde nos conduce.

Aparentemente, la posición central o marginal ocupada por el *kuraka* al sentarse en una *tiana*, podría entenderse como un intento de remarcar una neutralidad, que intuímos necesaria para poder desempeñar el papel mediador que le estaba asignado.

Para entender lo que sigue es necesario acordar previamente ese sentido "ético" que, como señalamos, estaría entre los sentidos de *tiay*: fundamentalmente "sosegar el espíritu", una actitud de reposo tanto físico como espiritual. En éste sentido de ideal de mediación, *pampa* puede proporcionarnos algunas ideas:

> Una pregunta que surge de inmediato es cómo el término *pampachani* parece significar tanto "perdonar" como "quebrantar la ley": la dispensación de justicia parece estar en ecuación con la incitación a sanciones legales. La solución más fácil se basa en lo que es aparentemente el significado literal del *quechua*: "aplanar". Al nivelar el suelo uno destruye los obstáculos; al quebrantar la ley, uno hace lo mismo, siendo los obstáculos aquí las normas sociales en conflicto con la conducta del actor. Pero la misma metáfora es aplicable a la dispensación de justicia. Conviene aquí comparar los Macha con los Tiv de Nigeria (ver Bohannan, 1975). En ambos casos, *la justicia se considera como la reconciliación de las partes en conflicto*, más que como la imposición de sanciones por una autoridad que puede invocar la fuerza como respaldo de sus decisiones. Aún donde los gobernantes considerados sagrados, tales como el Inca, pueden imponer sanciones autorizadas por la divinidad, la idea es que se eliminen las notas discordantes de la estructura social y cósmica y se restablezca la armonía, mucho más que el "castigo" secular. En el uso lexical bajo consideración, entonces, las obstrucciones que han de ser allanadas son las disputas que amenazan el manejo sin tropiezo del sistema. (Platt 1980: 171, nota 13; cursiva nuestra).

El ideal expresado entonces, es de "igualación", lo que permite restablecer el orden momentáneamente roto o en desequilibrio; ello implicaría un uso de la *tiana*, que está así significando no solamente que quien la usa es el encargado de restablecer lo que ha sido desigualado, quien empareja; sino que la actitud que debe tener este personaje debe también ser pareja, sosegada. Para poder mediar es necesario haberse "igualado previamente a si mismo", en el sentido de haberse "asentado, aquietado o aplacado la ira", y es necesario que, en determinada medida, sea un ser desprovisto de desigualdades, no pueda ser visto como inclinado a uno u otro lado, es decir, un "marginal".

Es curioso como, de una u otra forma, se ha estado dando vueltas sobre un tema que es casi el mismo, con algunos matices diferentes que aún nos son esquivos: *samay* no solamente significaba "alentar" sino también "descansar", y *tiay* también implicaba actitudes de reposo, de descanso tanto físico (sentarse), como ético o moral (sosegar el espíritu).

Esta revisión nos ha servido para percibir la posibilidad de que en aquellos términos relacionados a la mediación se encuentre incorporado este carácter o contenido de marginalidad[8]; pero no nos ha permitido explicarnos que significaría ello, más allá de esta posibilidad de "ausencia de carga afectiva" que habíamos señalado.

Los tres diccionarios consultados señalan, asimismo, como primer significado de *tiay*, el único que pareciera aludir a una funcionalidad distinta vinculada a sus características morfológicas: "brasero". González Holguín agrega: "Brassero de brassas. Tia" (González Holguín 1952: 437). Pero, nuevamente, debemos tener cuidado extremo. Aparentemente no se trataría de cualquier tipo de brasas, llamadas más corrientemente *quillinça nina* (loc. cit.), sino de un objeto portador de materiales rituales:

> Era que en medio de la silla o hana [=*tiana*] estaba como una piña, o pan de azucar, estaba compuesta de los higados y corazones quemados y convertidos en polvos y cenizas de los Reyes Incas que habían muerto, e iban muriendo, cubiertas y guardadas, por encima con una capa de oro fino. (De Vega, Antonio, *apud* Zuidema 1980: 323).

Es decir, no solo sería un asiento emblemático de las autoridades, sino que otra de sus funciones rituales sería la de continente o depósito

8. Para este punto nos remitimos al análisis semiótico realizado por G. Martínez sobre el término *pampa* y sus semas (1980: 145 y ss.)

de las "brasas" de hígado y corazones de los *inkas* muertos. Se trata, a todas luces, de un objeto cargado de significados.

Los distintos significados lingüísticos de *tiay* remarcan sin embargo más las actitudes que el mueble en si, lo que nos llevaría a pensar que éste no es sino un símbolo de lo otro; pero que permite, en un nivel superficial, articular una serie de diferencias, destinadas fundamentalmente a resaltar el carácter emblemático del mueble y las características atribuídas a sus poseedores.

En efecto, sabemos que aquel que dispone de una *tiana* es, por lo general un *kuraka* o una entidad que posee autoridad, y que al usarla queda en una posición física especial, con relación a los demás asistentes a un ritual. Estos se han sentado en el suelo, lo que entrañaría una oposición "arriba-abajo", que es similar a la resultante de la *mocha*, en la que no sólo el concepto reiteraba una jerarquización de la divinidad y del mochador, sino que el que mochaba se "asentaba" en el suelo, ocupando –como suponemos– una posición similar a la ya señalada. Es decir, la autoridad ocuparía el espacio de arriba, en tanto que quienes no disponen de autoridad se ubicarían "abajo"; lo que corresponde –por otra parte– a una de las simbolizaciones dadas también a *Hanan* y *Urin*, como divisiones territoriales y espaciales.

Y aquí topamos con el problema de los referentes. ¿Por qué todo esto es significado por la *tiana*? Al iniciar nuestra investigación, tratando de encontrar alguna razón que explicara este aspecto, dimos con el mito de Wiracocha relatado por Betanzos, que es clarificador sobre algunos de los motivos que habrían permitido esta institucionalización de las *tianas*:

M1) WIRACOCHA:

> ...y como llegase a un sitio que agora dicen el tambo de Urcos, que es seis leguas de la ciudad del Cuzco subióse en un cerro alto y sentose en lo más alto dél de donde dicen que mandó que produciesen y saliesen de aquella altura los indios naturales que allí residen el dia de hoy y porque este Viracocha allí se hubiese sentado le hicieron en aquel lugar una muy rica y suntuosa guaca en la cual guaca porque se sentó en aquel lugar este Viracocha, pusieron los que la edificaron un escaño de oro fino y el bulto que en el lugar deste Viracocha pusieron le sentaron en este escaño... (Betanzos 1987: 14-15)

De manera que, aquí, la *tiana* representa el momento y la acción de sentarse realizada por Wiraqocha. Acción que parece importante

porque precede o marca el instante en que la divinidad introduce un nuevo orden en ese espacio, puesto que dar 'origen' a una humanidad donde no la había o había otra, no es sino eso: es el orden actual, el presente.

Pero hay otros mitos que es necesario revisar. Los separaremos en secuencias que serán designadas con la letra S (S1, S2, S3 y así sucesivamente), de manera de poder establecer la existencia de una regularidad en el tema "sentarse", que como hemos visto en el campo léxico de *Tia*, también puede ser descansar; y más esto último que lo primero.

M1) S1: la divinidad camina y llega al tambo de Urcos.
S2: se sienta en lo más alto de un cerro alto.
S3: da origen a los hombres que hoy habitan allí. Lo que instaura una división del tipo "pasado-presente", entre un lugar y un tiempo sin la humanidad actual y el "hoy", ya poblado de "hombres".
S4: porque hizo esto lo adoran y le hacen "una guaca y una *tiana* (escaño)"

La *tiana* aparecería aquí como significante de ese "sentarse-ordenar" que sugiere el mito. Pero veamos las consecuencias reducidas a términos únicos:

S1: "ausencia de hombres" + caminar
S2: asiento + altura
S3: ordenamiento + "humanidad actual"
S4: adoración

M2) LLASAC:

> La pacarina y origen destos [los indios de la pachaca de Urcon] de quien se jataban proceder, es Llasac, su huaca: finjen que viniendo por la cordillera llegó a descansar a un alto cerro llamado Choque Cayan; y este después de haber tenido los hijos que diremos se convirtió en piedra. (Hernández Príncipe 1923: 55)

revisemos las secuencias:

M2) S1: la divinidad camina por la cordillera (lo alto).
S2: descansa en un "alto cerro".
S3: da origen a sus "hijos", lo que repite el esquema de S3 del M1, puesto que sus "hijos" son la humanidad actual que puebla el lugar.

S4: se convierte en piedra, lo que en términos andinos implica una sacralización.

Este mito refuerza la descripción de "lo alto" como algo asociado a la divinidad, puesto que está remarcado en dos secuencias. Pero ya volveremos sobre eso. Tenemos lo siguiente:

S1: "ausencia de hombres" + altura + caminar
S2: descanso + altura
S3: ordenamiento + "humanidad actual"
S4: adoración

M3) PARIACACA:

Ya dijimos antes: 'hay una montaña que se llama Huamacayo, es inalcanzable por la mucha nieve que tiene'. Allí descansó Pariacaca cuando volvía de la región Anti. Desde esa montaña convocó a todos los hombres que habitan en el Tahuantinsuyu, antes de que hubieran nacido los incas, en tiempos muy antiguos. Cuando la multitud estuvo reunida, creó a los huacasas y les ordenó que instruyeran a la gente acerca de cómo debían rendirle culto.

Cuando aparecieron los incas, también ellos asentaron a los huacasas y vivieron muy venerados. A esa reunión, de toda la gente en la montaña, se le llamó Tahuantinsuyu, y desde ese tiempo. (Avila 1975: 82)

Algunos antecedentes: Pariacaca regresa de la región Anti, después de haber derrotado allí a Huallalo Carhuincho, en una situación que podríamos representar como de "desorden" o "caos" y que aparece de alguna manera asociado al caminar posterior. El acto de ordenar se representa aquí en una dimensión de la actividad humana: la religiosa, con la organización de su culto, que pareciera –por otro lado– instaurar un nuevo orden social, el *Tawantinsuyu*.

M3) S1: Pariacaca "camina", después de derrotar a Huallalo Carhuincho, que representaría tanto el caos como el orden del pasado, ligándose así a los mitos anteriores en esta secuencia.
S2: descansa encima de un cerro nevado ("lo alto", nuevamente remarcado).
S3: reordena la sociedad instituyendo su culto.
S4: es adorado.

Lo que nos conduce a la siguiente reducción:

S1: "caos o desorden inicial" = pasado + caminar
S2: descanso + altura

S3: reordenamiento + sociedad actual
S4: adoración

M4) WARI:

El mito que veremos a continuación es un testimonio fragmentado de un documento de un expediente de extirpación de idolatrías relativamente tardío (1656), en el cual la secuencia anotada para los tres mitos anteriores no puede ser fijada con la misma exactitud.

> ...que el Guari avian oydo a los viejos era el ante Cristo y era como un hombre barbudo como español que cuando los yndios bibian sin rey ni mandón que les mandasen y tenian guerras unos con otros por las chacras, se les apareció y pircó todas las dichas chacras y repartió a todos los aillos chacras, cequias para que no se juntasen y tenia un asiento de piedra para que se asentase y que cuando biene es como un biento fuerte y grande (en Duviols 1973: 156).

De esta información podemos, sin embargo, extraer lo siguiente:

M4) S1: hay una situación inicial de desorden (hay guerras y no existen los gobernantes).
S2: interviene la divinidad y reordena lo existente (o introduce un nuevo orden).
S3: tiene un asiento de piedra "donde se asienta", lo que implica un supuesto uso frecuente, con las connotaciones posibles de adoración que ya hemos visto implícitas en el uso del mueble.

La característica de Wari de ser "como un biento fuerte y grande"[9], y el hecho de tener sus asientos de piedra situados "arriba de los pueblos" (ibid: 156), recuerda inevitablemente el término "altura" presente en los mitos anteriores. El orden de las secuencias por lo tanto no parece variar en demasía:

S1: caos inicial
S2: reordenamiento o nuevo orden
S3: adoración + altura + (asiento)

---

9. Esta asociación de una divinidad con el "viento también se encuentra en Pariacaca. Como lo mencionamos en pág. 69, de él se dice que fue con su presencia que empezó a soplar el viento, puesto que anteriormente no lo hacía (Avila 1975: 39; Taylor 1980: 49). Lo que nos remite nuevamente al tema "soplar" y "sonido".

M5) TUTAYQUIRI:

Después, Tutayquiri bajó a las quebradas de Sisicaya y Mama. Como lluvia roja y lluvia amarilla caminó; entonces, los hombres, algunos, en sus propios pueblos, lo esperaron para adorarlo. El Tutayquiri, no despreció a ninguno; se apresuró a sentarse para que en él conocieran a su padre. Desde entonces tratan a los chacas como si fueran sus hermanos... (Avila 1975: 66)[10]

Aquí Tutayquiri baja (camina) como lluvia amarilla y lluvia roja. La lluvia pareciera ser una constante en las representaciones de las destrucciones míticas[11], por lo que la asociación "caminar-destruir" podría ser planteada como parte de la secuencia.

M5) S1: la divinidad baja (lo que implicaría una previa ubicación en "lo alto"), y camina como lluvia amarilla y lluvia roja, lo que puede ser entendido como una situación de destrucción.
S2: los hombres lo esperan para adorarlo.
S3: para que esto se produzca, se sienta (para que "en él conocieran a su padre") y es venerado como tal.
S4: se ha inagurado un nuevo orden ("desde entonces tratan a los checas como si fueran hermanos").

La adoración se produce posterior a la acción de sentarse, que precede, una vez más al nuevo ordenamiento. Pero es venerado antes de dar origen a esa nueva relación social entre los Mama y los Checa.

El esquema de las secuencias sería el siguiente:

S1: altura + caminar + caos
S2: reconocimiento parcial de la divinidad

---

10. Taylor (1980: 93) y Urioste (1983: 83), traducen "se apresuró a sentarse para que en él conocieran a su padre", como "il les invitait à rester et à reconnaître son père" y "Quédense aquí pero tendrán que reconocer a mi padre", tomando *tiacoy* del manuscrito quechwa en su acepción de 'morar' o 'habitar' que ya revisamos. A pesar de las dudas que la traducción de Arguedas puede presentar, nos parece que, por su coincidencia con los mitos anteriormente analizados, el sentido más correcto en esta oportunidad es el dado por su interpretación de 'sentarse'. Es por eso que mantuvimos su versión en la cita.

11. Como ejemplo de esto se pueden citar algunos pasajes míticos: Macahuisa, que destruye a los enemigos del *inka* con una una lluvia torrencial (Avila ibid: 104). Igualmente, Pariacaca en su lucha contra Huallallo Carhuincho, hace caer una torrencial lluvia roja y amarilla, destinada a destruir a éste último (ob. cit.: 52 y ss.). Para terminar, citaremos la destrucción del pueblo llamado Waykiula por una lluvia desatada por Koriwamka (Ortiz 1980a: 37).

S3: asiento + reconocimiento (efectivizado) + parentesco + adoración
S4: nuevo orden social

Queremos reproducir todavía un último mito, antes de entrar a intentar el análisis de lo que aquí se ha ido tratando de señalar:

M6) GUACHAC URAU YANAC URAU:

Y asi mesmo sabe este testigo que el auelo de don Alonso llamado Guara Yacolca estaba en el machay de Choquerunto el qual enseño y lo quemo el dho. señor vissitador, tenia una hermana llamada Caxatanta la qual estubo enferma cinco años yendose secando. Para que le hiziessen curas mingo a muchos echizeros y no pudiendo curarla ninguno el dicho Yacolca se conuirtio en guancamayac y fue a la prouincia de Canta y a Yauyos donde abia un gran echizero y dotor y quando iba echo guacamaya a beces y otras de prsona y abiendo llegado rrogo al dho echizero que llamaba Guachac Urau Yanac Urao que biniesse a curar a la dha su hermana el qual le dixo que si pero que la chacara que tenia en Guangri y otra que se llamaba Cocharinri y Churapas Cuyan se las habian de dar para su comer y beber a lo qual si biniesse con el se las daria y abiendo uenido // de alli algunos dias uino a ber a Urao y se sento en Achacoto que en [sic] pucara y alli lo reciuieron donde le tubieron preuenida una llama blanca con plumas de Hasto Tuctu echo chicha adonde bajo el dicho Yanac Urao que asi se lo mando el dicho Yacolca y que le tubiesse preunida [sic] la dha llama al qual adoro todo el aillo del dho don Alonso y sano a la dicha su hermana y le dixo el dho echizero que su mal abia procedido de haberle arrancado la cola al camaquen de su hermano Guara Yacolca y era el camaquen una culebra que llamaban Guayarara la qual tenia plumas del Hasto Tuctu en la cola y uino del alto de la tierra a beber aguas al rio y bolbiendo esta enferma en si y mejorando yendo la susodha a regar su chacara llamada Rabianqui en una cueba que estba alli uio la cola de la dha culebra y no reparando que lo podia hacer por parecer plumas de papagayo y ser muy lindas le quito dos para llebarselas al dho su hermano y por este pecado haber quitado las dhas plumas de la dha culebra era la causa de haber padecido los dhos cinco años. (Duviols 1976: 45)

En los aspectos que nos interesan, este mito puede ser resumido en las siguientes secuencias:

M6) S1: hay una situación inicial de desorden (enfermedad), en que la divinidad camina (desde Yauyos hasta Otuco, aunque esto no es explícito), para reimplantar el orden alterado.
S2: se sienta en un *pukara* (que siempre están ubicados en lugares en altura), donde es recibido.

S3: restablece el orden (o la armonía) al sanar a la hermana y es adorado después de revelar la causa de la enfermedad.

Lo que, resumido como los esquemas anteriores, quedaría así:

S1: desorden + caminar
S2: asiento + altura
S3: restablecimiento del orden
S4: adoración

Las constantes halladas entre estos mitos son, pues, evidentes. Todos ellos tienen una misma estructura en cuanto al tema "sentarse o descansar = ordenamiento".

El M1 es tal vez el más claro, en cuanto a lo que se estaría buscando significar con las *tianas*: la acción en la que la divinidad se sienta; pero también el momento en que como tal y en la debida actitud (de descanso, reposo), reordena o introduce un nuevo orden o restablece la armonía[12].

En efecto, el sentarse –con todo lo que pareciera implicar– aparecería como una de las características de las divinidades en el momento en que ellas son representadas como "ordenadoras". Tan es así, que en el caso de Wari se reitera, en diversos testimonios, que esta deidad tenía varios asientos situados en las alturas de los pueblos[13]. Nos preguntamos, ¿habría un asiento de estos por cada pueblo? ¿implicaría ello además, posibles connotaciones de tipo político o territorial?.

La asociación entre las divinidades, el sentarse y la sacralización de los lugares utilizados para hacerlo también es señalada por Arriaga:

> Y no solo reverencian las huacas, *pero aún los lugares donde dicen que descansaron o estuvieron las huacas*, que llaman zamana, y otros lugares donde ellos las invocan, que llaman cayan, también las reverencian. (Arriaga 1968: 202, cursiva nuestra)

Estos sitios recibirían el nombre de *zamana*, lo que nos reenvía otra vez a *samay* (ver cuadro 8), alumbrando toda una nueva dimensión de

---

12. Lo inverso al mito de creación cristiano, en el cual primero la divinidad "trabaja", crea, ordena y *después* descansa, con toda la ideología del trabaja que parece estar implícita en ello.
13. Vid. Duviols 1973.

significación, que no habíamos logrado percibir con anterioridad. Todo ello contribuye a aclararnos más las condiciones previas en las que se podía llegar a los sitios *zamana* y el descanso y "control del resuello" que allí se lograría, lo que transformaría al lugar como apto para recibir la inspiración de la divinidad, o para que ella, en términos más andinos y según nuestros mitos, en un estado 'anímico' propicio diera origen a un nuevo orden... Se trata casi de una pequeña clase de ética y de estética...

Es por esto, tal vez, que la *tiana* podría ser un emblema de las divinidades en cuanto significaría su capacidad mediadora y de mantención del orden. Y este es el emblema usado por las autoridades étnicas ¿nuevamente, el mismo discurso?.

Pero no es esto lo único que se desprende de estos mitos. En el mito de Tutayquiri (M5), se destaca una relación que nos parece también muy importante: es unicamente cuando la divinidad o autoridad está sentada que puede ser adorada, venerada o reconocida como poseedora de autoridad[14]. Más aún, las divinidades también son representadas en esa actitud o se las menciona poseyendo un asiento o realizando la acción correspondiente al caso[15].

El "sentarse = ordenar" sería entonces, una acción de la divinidad más que de los *kurakas*, a no ser que aceptemos que estos también puedan ser considerados como tales (lo que no puede ser descartado del todo), y significaría tanto la acción de ordenar o restablecer el orden como la actitud física y anímica en que se debe estar para hacerlo; todo lo cual se representaría a través del asiento mismo, de las *tianas* y del nombre del lugar escogido para hacerlo, *zamana*.

Pero además hemos visto que en todos los mitos revisados se da cuenta de una ubicación en altura de parte de las divinidades. Y en varios mitos está directamente relacionada al momento de sentarse: la divinidad se sienta en lugares altos. Ortiz[16] ha propuesto, con relación a este aspecto y a partir de sus análisis del ciclo mítico huarochirano, que

---

14. Es difícil separar este aspecto de la concepción de la autoridad, con el problema de la relación política, expresada en términos de parentesco como ocurre en los Andes. Con ser un tema sumamente sugerente, escapa a los límites de este trabajo.
15. Véase, por ejemplo, la fig. 4, que Gisbert interpreta como representación de los míticos rey Colla e Inka.
16. Ortiz 1980a: 153.

lo "alto" representa, espacialmente, al "modelo" en tanto que lo "bajo", al "cambio"; cuestión que permitiría entender un poco mejor el énfasis puesto en los mitos, ya que el ordenador debe ser también un "modelo" de lo ordenado, o representar ese modelo, al menos. Y esta misma relación es la que encontramos en el uso de las *tianas* de parte de los *kurakas*, esa similar insistencia en las posiciones "alto-bajo", que permitirían recalcar aún más su papel de garantes de un orden, de un modelo que también podría estar representado por ellos.

De manera que todo en la *tiana* parece girar en torno a este tema central: la capacidad de mantener o recrear un orden, que es siempre el ideal en tanto es el presente. Y de ser, simultáneamente, el modelo de ese orden que se pretende alcanzar o mantener. Pero también en un nivel cotidiano, las *tianas* están representando además otras características que acentuarían el papel mediador de los *kurakas*, haciéndolos el centro de esa acción, puesto que permitirían denotar todo un sistema ético de actitudes, necesarias para mantener ese orden en todos sus niveles, a la vez que destacan la posición principal ocupada por el dirigente en esa labor.

En las *tianas* entonces se destaca esta actitud de "sentarse" más que el asiento mismo. Sin pensarlo, hemos llegado nuevamente al problema gestual. El acto de "sentarse" –por lo que hemos visto– posee una enorme complejidad y múltiples ramificaciones que apuntan, en principio, hacia la existencia de un sistema significativo basado en las actitudes y gestos corporales. Pero detrás de esa acción se hallan categorías que podríamos considerar más básicas, como la de 'orden', por ejemplo. De allí que sería a ésta a la que nos deberíamos referir más frecuentemente al tocar el tema de los gestos.

Pasando a otro punto. Así como de la *mocha* extrajimos algunas categorías que nos permitieron condensar lo planteado y que podrían ser entendidas, además, como atributos del poseedor del emblema; de las *tianas* y su uso también intentaremos hacerlo. El tema central nos parece aquí, y ya lo dijimos, el orden; pero también la calidad de sacralizado, que parecería imprescindible para hacer uso de la *tiana* en las mismas condiciones que lo hace una *mak'a*, puesto que el *kuraka* estaría representando ese momento preciso en que la divinidad reordena.

Podríamos señalar entonces: "ordenador" + "intermediación" (relacionada a "justicia") + "sacralidad" + "liminalidad" (o marginalidad, ausencia de carga) + "altura" + "reposo".

La secuencia "asiento-mocha"

Aunque ya se ha podido ver con claridad que esta secuencia también está presente en los mitos revisados, intentaremos profundizar esto un poco para ver qué posibles significaciones tiene y si ellas tienen aplicación en el caso de las autoridades étnicas.

Si lo que hasta aquí creemos entender es correcto, en el conjunto emblemático se plantearía una oposición basada en ciertas actitudes corporales, entre "sentarse" y "caminar", o "reposo" vs. "movimiento" (a lo que ya nos referimos). Pues bien, en esa misma lógica, "movimiento", o "caminar", debería significar una categoría que conservara la misma oposición con "sentarse=ordenar".

A la luz de ambos cuadros (11 y 12), se podría plantear una etapa inicial caracterizada por el desorden o la destrucción; que tiene lugar mientras la divinidad está caminando o está en movimiento. Se podría postular, entonces, una asociación "caminar = desorden o destrucción", en que el acto físico de moverse sería sinónimo de un tiempo de caos. Esto estaría en consonancia con la imagen de Pachacámac, el dios que debe permanecer inmóvil ya que, si voltea la cabeza (se "mueve"), produciría un terremoto y si mueve todo el cuerpo es capaz de acabar con el universo. La misma situación se encuentra presente en los variados mitos de los pueblos sumergidos, que relatan "el comienzo", cuando una divinidad andaba caminando sobre la tierra; ese es el tiempo del caos. Pero el sistema de oposiciones está planteado en los mismos mitos: sólo se ordena el mundo o un aspecto de él, después de sentarse o descansar, acciones que implican un "reposo" frente al "movimiento" anterior.

La totalidad de los mitos revisados aquí señala la relación "sentarse o descansar = ordenar", que es precisamente la oposición que permitiría entender un poco mejor el problema de las actitudes gestuales. Que esa divinidad sea adorada con posterioridad a su acción de sentarse, aparecería como una forma lógica de resolver la situación, de parte del hombre común, frente a quien ha realizado el acto de ordenar y a su capacidad para hacerlo.

Lo que nos plantea nuevas búsquedas dentro del conjunto emblemático: si las tianas representan la autoridad y capacidad de quienes las usan para restablecer o mantener un equilibrio armónico, deberá existir, probable aunque no necesariamente, en ese mismo conjunto, una o varias insignias que sean a su vez los símbolos de esa capacidad destructora que parecería acompañar a quien recrea el orden y que lo antecede.

CUADRO 11
IGUALDAD DE LAS SECUENCIAS EN M1; M2; M3.

WIRAQOCHA (M1)	LLASAC (M2)	PARIACACA (M3)
1.- No hay hombres	- No hay hombres	- Destruye a Hua-llallo Carhuincho y con ello a una humidad anterior
2.- Camina	- Camina	- Camina
3.- Sube a un cerro muy alto y se sienta	- Llegó a un alto cerro a descansar	- Descansó en un cerro nevado
4.- Ordena el mundo: lo puebla de hombres	- Ordena el mundo: tiene hijos que lo pueblan	- Organiza su culto y a los hombres en torno a él
5.-	- Se convierte en piedra	
6.- Es adorado	- Es adorado	- Es adorado

CUADRO 12
LAS SECUENCIAS EN M5 y M6 [17]

TUTAYQUIRI (M5)	*GUACHAC URAU YANAC URAU (M6)*
1. Desciende destruyendo: "como lluvia roja y lluvia amarilla"	- Desorden: "la hermana de Guara Yacolca se está secando"
2. Caminó	- Viajó
3. Los hombres lo esperaban para adorarlo	- los hombres lo esperaban
4. Se apresuró a sentarse	- Se sentó en un *pukara*
5. Lo reconocieron como al 'padre'	- Lo adoraron
6. Se origina una nueva situación social	- Se reestableció la situación normal

17. Eliminamos de estos cuadros al M4 (Wari), dado que es un relato muy fragmentado y las secuencias no aparecen ordenadas en él.

El reconocimiento a la autoridad o la divinidad se realiza, en los mitos, después que ésta ha manifestado su capacidad, en los dos polos que la componen, tanto en lo destructivo como en el posterior reordenamiento. Solo allí se le adora, solo allí se le puede mochar y para que se haga se le exige una actitud de reposo, significada por el gesto de sentarse o por el uso de la *tiana* o de un asiento.

De acuerdo con esto la secuencia de la *mocha* en el ritual de investidura de los *kurakas* no podría variar. Aquí está en juego una concepción de la autoridad que va mucho más allá de la pura institución del kurakazgo; un concepto de autoridad en el cual aparecerían las divinidades como partícipes u originadoras probables del modelo. Sería esta concepción de autoridad la que aparentemente estaría funcionando en el caso de los *kurakas*.

Con esta secuencia hemos podido aprender cosas nuevas. Una de ellas podría ser expresada en esta ambivalencia si se quiere de la divinidad o, mejor, de la autoridad (puesto que desde esa perspectiva la analizamos): representa tanto el caos como el orden y por lo tanto es válido suponer que encarna en sí ambas potencialidades, de manera que pareciera que la mejor garantía del mantenimiento de una situación armónica es ella misma.

En el ritual de investidura, por lo tanto, aparecerían elementos y aspectos que, en el análisis superficial realizado anteriormente no nos habríamos podido imaginar. En efecto, este ritual ya no sólo tiene como objeto central el reconocer y acatar a la nueva autoridad (sea cual sea su nivel), sino que va mucho más allá. Como ritual de investidura remarcaría, tanto para el *kuraka* como para los asistentes a la ceremonia, los aspectos más fundamentales de un discurso sobre la labor del dirigente y lo que se esperaba de él, así como se destacarían algunos elementos de la representación de esa institución a todo el grupo y las razones que justificarían y garantizarían su continuidad y estabilidad. Recordemos que en ese ritual están presentes todos los "principales" y, suponemos, también los demás miembros del grupo social.

El ritual de investidura aparece, así, ante nuestros ojos, como un elaborado discurso político sobre el poder, en el que, por una parte, se expresarían algunos de los atributos de la autoridad: su capacidad de mantener el orden (con el trasfondo ya referido de sus potencialidades de destruir y reordenar), así como su potencia generadora o "fertilizadora" y su capacidad "protectora". Y nuevamente se trata de un discurso

múltiple, con variadas facetas, puesto que deberemos conceder que la potencia generadora es, cuando menos, no conciliable con el orden. No se trata, creemos, de una imagen simple, ni de un discurso desprovisto de contradicciones. Por otra parte no descartamos que este discurso implique asimismo la aceptación del dirigente étnico de la responsabilidad de desempeñar las funciones para las cuales esos atributos reconocidos socialmente lo capacitarían:

> Dizen estos yndios fua la causa averse hecho malquisto Guáscar a causa de que hera muy grave y no se dexaua ver de los suyos, ni salía a comer con ellos a la plaça, como lo tenian de costumbre los señores pasados hazello algunas bezes... (Pizarro 1978: 51)

En lo social, se debe mediar y en lo productivo, proteger, no sólo los cultivos o el ganado sino que también a los miembros del grupo. Se podría plantear que una de las representaciones del dirigente era la de un ser sagrado (encargado de mantener el orden y de quien dependería la fertilidad y adecuada reproducción del grupo y su entorno productivo).

Eso es lo que se esperaría del *kuraka*, pero también aquí la institución como tal se fortalece; recordemos que el *kuraka* estaría 'operando' también como el "modelo", un modelo que implica el orden presente, es decir, ésta sociedad y sus hombres y del cual se constituye en garantía, puesto que de él depende no sólo la conservación armónica del entorno, sino también la continuidad, ese "seguir gobernando como los pasados" de Caxa Atoc (ver pág. 32), máxima garantía de estabilidad del grupo social.

¿Y qué se ha extraído como parte del concepto andino de la autoridad? Hemos señalado varios elementos, que nos han ayudado a entender un poco mejor este ritual y que han aclarado algunas actitudes de los *kurakas*. Es necesario reiterar que nos movemos en un campo de modelos y de aproximaciones al tema, puesto que el concepto de autoridad aplicado a la institución del kurakazgo, aún siendo propio a la sociedad andina, no deja de ser una concepción ideal que no necesariamente debe guardar exacta correspondencia con la realidad y, a veces, ni siquiera corresponder a ella.

Creemos tener ahora una idea más clara y aproximada de este ritual, que despliega ante nuestra vista y suponemos lo hacía igual con aquellos que participaban en él, un panorama complejo y profundo, de matices y sugerencias, al centro del cual podemos percibir –aunque sea

parcialmente– a las autoridades andinas. ¿Cómo eran los momentos previos al ritual, que pareciera revivir constantemente el mito? ¿caminaba también el *kuraka*, antes de sentarse en un lugar alto, para demostrar que, en su respectivo ámbito, se acababa nuevamente de producir un reordenamiento? ¿se inauguraba con él un nuevo ciclo para ese grupo social?

CAPITULO VI

EL RITUAL DE DESPLAZAMIENTO

El análisis de este ritual es más complejo que el anterior por la mayor cantidad de elementos que intervienen y por la disminución de la información. El uso de las andas y el ritual consiguiente parece haber sido lo primero en desaparecer de los emblemas que conocemos del conjunto significante. Nos sería extremadamente difícil intentar determinar si fue el uso de las andas o el ritual (y con él, el emblema), lo que cayó prontamente en desuso. Por otro lado, sobre este ritual sólo hemos hallado algunos mitos que dan cuenta de algún emblema o aspectos del ritual, pero que no poseen la variedad y riqueza de la información que nos proporcionaron en el caso anterior.

En el ritual no sólo son importantes los emblemas, sino también sus participantes, puesto que parecen tener tareas específicas que desarrollar en su transcurso y puesto que son ellos quienes dan uso a los emblemas. Además, hay un orden, una organización espacial que no podemos ignorar y que (dado que en contextos como éste nada es arbitrario), debemos considerarlos también por su eventual significación.

El núcleo central pareciera organizarse en torno a las andas, al menos espacialmente. Es alrededor de ellas que se organizan los demás participantes (véase diagrama p. 86). Más aún, resalta su importancia por ser precisamente en ellas donde se transporta al *kuraka* o la autoridad.

Las andas

En la revisión inicial señalamos que eran usadas probablemente en todas las ocasiones en las que un *kuraka* requería desplazarse desde un

lugar a otro, aún cuando ello ocurriera dentro del mismo pueblo[1]. Las informaciones sobre desplazamientos hacia fuera de los lugares habitados se refieren fundamentalmente a ocasiones o momentos en los que se celebraba algún ritual en un lugar apartado o cuando se visitaban aquellos lugares donde hubiese miembros del grupo étnico, en los períodos iniciales y finales de la siembra y la cosecha. Por otra parte y al igual que las *tianas*, las andas parecían haber sido usadas por aquellos que serían considerados sagrados o divinizados (tanto si se trataba de una divinidad como si era una ofrenda sacrificial), razón por la cual, antes de ver esta posibilidad ratificada por el análisis de la *mocha* y de las *tianas*, supusimos una cierta participación de los dirigentes étnicos en el ámbito de lo sagrado.

Como emblema en sí, este vehículo de transporte significaría, simultáneamente (entre otros contenidos), lo "femenino" y lo "masculino", tanto por los referentes morfológicos y funcionales vinculados a su campo léxico, como porque se relata que, efectivamente, se llevaba juntos al *kuraka* y a alguna de sus esposas. Por último, no olvidemos los significados expresados con las actitudes corporales, ese "no caminar" que anotamos y la relación "movimiento/reposo" que, después del análisis del ritual de investidura adquiere mayor significación.

Al revisar las *tianas*, sobre todo en lo que respecta al campo léxico que delimitaban, no tuvimos problemas en atribuir sus posibles significados a los *kurakas*, los únicos que aparecían en posesión de ellas. Con las andas el problema resulta más complejo, puesto que en su uso intervenían también los cargadores ¿En qué momentos, qué significación se refería a quién? ¿*kuraka* o cargadores?

Los cargadores, sin embargo, parecieran ser considerados como parte de un todo, con las andas y con aquel que era transportado en ellas. Esto es más claro al revisar sus nombres: a los cargadores se les llamaba *incapchaquin* [2] o *incapricran* [3], lo que significa "pies" u "hombros" del *inka*, respectivamente [4], es decir que no serían individuos distintos de las *rampas*, sino parte del que era transportado en ellas.

---

1. Entendiendo, eso sí, que la denominación de "pueblo" es algo muy relativo. Lo que nos parece importante aquí es que la *posibilidad* o factibilidad de que ello ocurriera así se hallaba presente en el discurso y en la representación del uso de estas andas.
2. Guaman Poma (1936: 340 [342]).
3. Murúa (1962: 34, t. II).
4. González Holguín (1952: 97 y 316).

De allí que su presencia no modificaría ni alteraría los contenidos o categorías que tengan que ver con las *rampas* o andas y, a través de ella, con las autoridades étnicas.

Esta acción de transportar a alguien en andas o literas está claramente diferenciada lexicalmente en el idioma quechua de otras formas de cargar.

Apay, que significa la acción de cargar objetos y cosas pesadas en la espalda y *marcay*, que designa el cargar objetos en los brazos, pero en sentido de abrazar (que, por extensión también expresa protección), no eran usados para definir el gesto efectuado para cargar las andas. Para esto se empleaban los términos *rampani* y *huantuni*, derivados de la misma diferenciación morfológica de los distintos tipos de andas.

Y aquí nos topamos nuevamente con una sorpresa: *Rampani* tiene, entre sus acepciones, la de guiar, conducir a aquel que no está en condiciones de ver, ¿esto se aplica también a los *kurakas*?

> *Rampa*. Las andas en que lleuauan al Inca en hombros.
> *Rampa*. Andas de silla de mujer, o litera.
> *Rampani*. Lleuar en andas en hombros o en silla de muger.
> *Rampani*.Guiar al ciego assido de algo.
> *Rampani huarmictam*. Lleuar a la muger de la mano, o al niño, o viejo aunque vean.
> *Huarmi tampak*. El escudero de mano.
> *Rampani. Diosman*, o *animactam rampani mana Diosricticta mana callapayocta*. Guiará Dios las animas, o ignorantes, o flacos.
> *Rampani*.Guiar, llevar de la mano y el que enseña al que no saue, o guia a Dios *Diosmanrampak animapa rampaquen*.
> *Rampanacuni*. Assirse, o lleuarse de las manos para baylar, o para guiarse. (González Holguín 1952: 311-12)

que son los mismos significados entregados por Anónimo:

> *Rampa*, andas de señores.
> *Rampani*, lleuar de la mano a alguno, guiar ciego.
> *Rampani*, assirse de las manos para baylar. (Anónimo 1951: 76)

Rampani reitera igualmente una cierta carga de femineidad puesto que por su forma, serían andas de mujer, aunque sean las que usaría el *inka*. Ya volveremos sobre esto. Lo interesante es, ahora, entender esto de "guiar", de "llevar de la mano", ¿qué relación pueden guardar las *rampas* con ello?

Aparentemente, el ciego podría estar en una posición equivalente a la de la mujer, los niños y los ancianos; se caracterizarían todos por una invalidez, que, en el caso de las mujeres no deja de sorprendernos.

El sentido que parece estar un poco más claro es el de guiar ¿es así como debemos interpretar también el "llevar de la mano?" guiar, en efecto, aparece aquí asociado a "llevar de la mano" y también a enseñar. Esto último puede darnos una pauta. Sabemos que a los *kurakas* se les decía con frecuencia *yacha*[5], referido fundamentalmente a la capacidad que se les atribuía de transmitir un conocimiento, una experiencia. ¿Por qué no entender entonces "guiar" y "llevar de la mano" como términos afines a esa concepción del kurakazgo? De acuerdo con esta idea, se estaría suponiendo que aquel que es transportado en andas es alguien que guía, que tiene una capacidad de conducir, de "llevar de la mano" a los demás... pero también podría ocurrir que esta significación de llevar, de guiar, les fuera atribuída a las *rampas*, como objeto, y que a ellas se les atribuya esa capacidad o posibilidad; de donde resultaría que el *kuraka* o el dirigente étnico sería visualizado como ciego, como inválido sino hace uso de ellas. ¿Una capacidad de "hacer ver" a través de su uso? ¿Un mecanismo para reiterar el énfasis en la necesidad de que fuesen usadas y que aquel que no tenía acceso a las mismas no estaría en condiciones de gobernar?

En esta hipótesis estaríamos reiterando algo que se ha venido planteando desde el inicio: la dificultad que tendría un señor étnico para comportarse y actuar como tal si no poseyera sus insignias; pero es preciso confesar que ninguna de las dos alternativas presentadas nos satisface completamente; aquí es donde surge con mayor fuerza el problema de la falta de una información más completa.

Veamos otros aspectos procurando aclarar este panorama, aún muy confuso. Las andas, como transporte, son también descritas en asociación a las *wak'as*; tanto en los mitos sobre las divinidades como en cuanto a la representación física de ellas, los "ídolos", como los llamaron los españoles.

Tal vez una revisión al respecto nos aclare algunos aspectos del emblema. En principio, aparecen resaltando la dignidad que poseían las divinidades.

---

5. Vid. Cock 1980.

> Hase de entender questas dichas guacas son las mas principales del reino, a quien los yngas reedificavan, adoravan y promovían a riquezas y servicios. E las que mas hay en cada provincia son muy muchas, y cada cual dellas era aplicada a su efeto y las figuras destas o muchas dellas las que podían ser llevadas a las fiestas que se hazian en el Cuzco, *se llevaban en andas*, aunque fuesen de las provincias de Quito y Pasto, *en especial las que dezian que hablavan*. (Albornoz 1967: 35, subrayados nuestros).

Este traslado en andas para concurrir a ceremonias de importancia, se halla expresado también en algunos mitos, como el de la reunión del *inka* Túpac Yupanqui con todas las *wak'as* del *Tawantinsuyu*:

> También Pachacámac cumplió; hizo que lo llevaran en un anda. Y como él, de los pueblos de todas partes del Tahuantinsuyu, cargados en andas se pusieron en camino, los huacas.
>
> Y así, cuando ya todos habían llegado a la plaza Aucaypata, vieron que Pariacaca no llegaba aún. 'Creo que no voy a ir ¿o voy?', hablaba Pariacaca; no se decidía. Por fin llamó a su hijo Macahuisa: 'Anda tú; anda a escuchar', le ordenó.
>
> Macahuisa llegó; se sentó muy al extremo de la concurrencia, sobre sus andas, que tenían el nombre de 'Chicsirimpa'. (Avila 1975: 102)[6]

Y también se encuentra en el relato de algunas de las ceremonias anuales, por ejemplo, durante la *Situa*:

> Y otro día siguiente entraban, por la mañana, todas las naciones que el Inca habia sujetado, las cuales venían con sus huacas y vestiduras a uso de sus tierras, las más ricas que podían haber. Y traían sus huacas en andas los sacerdotes que a cargo las tenían... (Molina 1959: 60)

Una cosa se torna evidente: que el uso que los *kurakas* daban a las andas es claramente similar al de las *wak'as*. Basta recordar para ello la cita ya transcrita de Santacruz Pachacuti, que describe a los *kurakas* e *Inka*, acudiendo a las afueras del Cuzco y –posteriormente– a la misma *Aucaypata*, llevados en andas para asistir a una ceremonia. Pero, aparentemente, por este camino tampoco podremos romper el muro hermé-

---

6. Este último párrafo es traducido con algunas diferencias por Taylor: "Macahuisa s'y rendit; il fit poser sa litiere, qui était de celles que l'on apelle *chicsirampa* dans un coin..." (1980: 155). En este párrafo, Urioste traduce "con una comitiva" y "todos con sus comitivas" (1983: 179), omitiendo la traducción literal de *huantuhuan*, que alude directamente al uso de *huantu* o andas y que Arguedas y Taylor sí rescatan en sus respectivos textos. Nótese, por último, un detalle sugerente, ¿remarcando la autoridad e importancia de la divinidad?, el texto señala que Macahuisa se sienta *en un extremo*, como un foráneo.

tico que recubre a las *rampas* en términos de su significación. Hasta aquí todo lo que hemos logrado han sido intuiciones o características más o menos imprecisas. Continuemos la búsqueda entonces.

Hay aspectos tremendamente interesantes: uno de ellos es el problema de los nombres. En Avila se menciona que las andas de Macahuisa se llamaban "*Chicsirimpa*" (lo que Taylor traduce como "del tipo *Chicsirimpa*"); más adelante el mismo mito refiere que

> Entonces, para que Macahuisa se pusiera en camino, el mismo Inca le dió el anda que el usaba y que tenía por nombre 'Chicsirimpa'. Unos hombres que se llamaban 'Callahuaya' eran los más escogidos del Inca y únicamente a él le servían. Estos hombres vencían en pocos días distancias que requerían muchos más días para el caminar de otras gentes. Estos cargaron a Macahuisa hacia el sitio donde estaban los enemigos. (Avila 1975: 104)

Es decir, se trataría de un "tipo" de litera, pero pareciera que no por su forma sino por algunos atributos otorgados al mueble mismo. ¿Qué otros nombres conocemos que sirvan para denominar algunas andas? Guaman Poma menciona tres nombres, cada uno para un tipo distinto de andas o para una ocasión diferente para usarlas, es decir, el nombre no estaría tanto en relación con el objeto a nivel individual, sino que permitiría definir una característica de la misma.

Los tipos (cuyas implicaciones morfológicas desconocemos), eran tres: "*Quispirampa*", las andas de paseo que usaban el *Inka* y su mujer; "*Pillcorampa*", usadas para la guerra; y "*Chicchirampa*", usadas por "el virrey" Kapaq Apu Wamanchawa. Como se verá, todas correspondían a las que, por su forma eran conocidas como *rampa*. Veamos en que contexto son mencionadas:

> Como el ynga pelea con su enemigo de encima de las andas tira con piedras de oro fino de su pillcorampa a su contrario al Apopinto, Guaynapinto y conquista la prouincia de Quito, Cayambi, Ciccho, Lataconga, Guancabilca, Cañari, Chachapoya, Cico Chupaycho y les sujeta Guayna Capac Ynga. (Guaman Poma 1936: 334 [336])

> Como sale el ynga a pasear con sus lacayos y morriones y estandartes trompetas y flautas y dansas y taquíes y lleua yndios chunchos por gala y señorear y sale en sus andas quispiranpa con su coya *seño*ra, asimismo salen a pelear. (ibid: 336 [338])

> ...y aci autorisa Capac Apo Guamanchaua en sus andas de pardo, chiccherampa, virrey su tiniente general y capitan mayor... (ibid: 343 [345])

Así, tenemos al menos cuatro nombres diferentes para andas que, por su denominación (*rampa*) serían similares. ¿Y qué significan los nombres? Ya vimos que el *pilco* era un ave pequeña de colores tornasolados o rojos; de "colores vivos" en todo caso[7] y Guaman Poma menciona que las andas del virrey eran "de pardo", es decir, de un color algo similar al gris con matices amarillentos.

> *Chhecchippacha*. El sayal, o color fraylesco o ruzio.
> *Chhecchini*. Tostar o assar maçorca de mayz, checchi choclo assado. (González Holguín 1952: 104)

> *Pardo o fraylesco color claro*. Chhekchi. *Pardo escuro*. Chhumpi. (ibid: 615)

Es *checchi* y no *chicche* lo que nos proporciona esa significación, puesto que *chicche* no existe en los diccionarios consultados. Con *quespi* el problema aumenta súbitamente por la cantidad de significado que posee:

> *Quespi*. Cosa transparente como vidrio cielos, o cristal, y toda piedra peciosa.
> *Quespiruni*, o *quespi vmiña yurak quespi vmiña*. El diamante.
> *Pucca quespi vmiña*. El rubí.
> *Komer quespi vmiña*. La esmeralda.
> *Ancas quespi*. Turquesada o jacinto.
>
> *Quespiñaui*. Los antojos [sic], y el que los usa, *quespi ñaui*, o *tahuañaui*.
> *Quespiccuni*. Librarse de algún trabajo escabullirse saluarse.
> *Quespichini*. Librar saluar.
> *Quespiypak cana*, o *quespiycama*. El digno de ser libre, el que se puede o deue librar.
> *Quespichik*. Libertador, saluador.
> *Quespircun*. Traspassar algo de parte a parte, y assomar lo que traspassa por la otra vanda.
> *Quespircuni*. Passar algo por estrecho y salir del o por alguna dificultad o impedimento.
> *Quespircuchini*. Hazer que passe por estrecho o de la otra vanda.
> *Quespina*. Guardia remedio o refugio o defensa.
> *Quespi quespilla*. Yr saluo y libre de peligro. (González Holguín 1952: 306)

Si estamos en una búsqueda de colores, obviamente sólo el primer significado nos sirve para ello; en ese caso, *quespirumpa* mencionaría unas andas que brillan o que son brillantes o transparentes. Pease, en su

7. Vid. p. 64.

versión de Guaman Poma[8] traduce este nombre como "andas de piedras preciosas" (op. cit.: 237) y *Pillcorampa* como "andas rojas" (idem: 239), lo que también plantea Murra en su versión del mismo cronista. Si aceptamos esto, podríamos suponer unas andas rojas, otras pardas y finalmente unas brillantes. Nos queda el problema de las llamadas *Chicsirampa*. No hemos podido encontrar un significado para *Checsi*, aunque pudiese tratarse de una grafía distinta de *checchi*, ya revisado. Buscamos también *chicchi*, aún cuando fonéticamente se trata de signos lingüísticos diferentes:

> *Chicchi*, o *chicchipara*. Granizo menudito.
> *Chicchi*. Unos pescaditos que hazen salsa dellos.
> *Chicchitanta*. Panecitos hechos destos que son secados al sol. (González Holguín 1952: 108)

Chicchi pareciera designar más bien un tipo de cosas pequeñitas, de forma parecida al granizo. ¿Podría tratarse de unas andas míticas, de tamaño reducido?. En todo caso, no pareciera guardar relación con una significación otorgada por el color, pero esto puede ser justificable, puesto que forman parte de un cuerpo mítico más específico que pudiera buscar, *para este mito*, otro tipo de significaciones a partir del nombre de las andas.

¿Y por qué nombrar unas andas usadas por el *inka* empleando el color como denominador?. Nuevamente aquí nos encontramos ante la barrera –de momento infranqueable– del desconocimiento de los sistemas clasificatorios andinos y de las significaciones organizadas a partir de ellos. Por otra parte, no dejamos de pensar que en *quespi*, como nombre para unas andas usadas por el *inka*, pudiera ocultársenos alguna otra significación (no solamente aquella basada en el color), sobre todo a partir de los contenidos de "libertad" y "protección" que el término tiene. ¿Eran unas andas que no se detenían ante nada, que todo lo atravesaban, a las cuales las dificultades no les impedían surgir al otro lado, libres de peligros o impedimentos...?

Y seguimos sin poder penetrar en forma clara el problema, sobre el cual sí se perfila un aspecto: que como objeto en sí, mucho más que las *tianas*, tienen su propia significación. Aparecen como emblemas, haciendo manifiesta una variedad de significados, de donde nos parece

8. Guaman Poma (1980: 237); prólogo y transcripción a cargo de F. Pease.

cada vez más comprensible ese énfasis que advertíamos sobre la necesidad de su empleo, expresado en *rampani*.

También tenemos información de que sobre las andas, al ser transportado, el *kuraka* iba sentado en su *tiana*, lo que nos permite suponer algún tipo de asociación especial entre ambos emblemas. Durante los rituales de desplazamiento podría producirse así, una integración entre las *tianas* y las andas.

Hemos visto que una de las características del asiento era la actitud implícita en él; el reposo, la negación de la acción, que precisamente se ubica en un extremo de una estructura elemental de significación, opuesto al movimiento; puesto que el caminar implicaba el caos, el desorden. En este sentido, las andas también tienen que aportarnos algo, puesto que su empleo parece estar orientado en la misma dirección de impedir el caminar, la "negación" de la acción física, aunque solo sea en términos formales en muchos casos. Recordemos que el relato las describe, incluso, siendo usadas cuando el dirigente étnico se desplazaba dentro de un poblado; lo que enfatizaría precisamente esa significación: el que es sagrado (sea una divinidad o un *kuraka*) no puede o no debe caminar. De allí que las andas permitirían dar continuidad a esa imagen en un momento en que ella debería romperse; las divinidades, como los *kurakas*, definitivamente "no caminan", o, lo que es más, no se "mueven" puesto que la actitud que se les exige constantemente es la requerida para la conservación de la armonía y la estabilidad del grupo. En este sentido las andas y tal vez por esa misma capacidad de mantener la armonía, también conllevarían, como las *tianas*, a que aquel que las use sea reverenciado, como les ocurre a los hijos de Pariacaca:

> Todos ellos, en los tiempos antiguos, anduvieron por todos los pueblos, con mucho poder, porque teniendo tantos hermanos podían ya ser fuertes. Así, este Chucpayco, como el mayor de todos, era muy reverenciado y caminaba cargado en andas. (Avila 1975: 68)

Anteriormente pudimos demostrar que en las andas eran transportados todos aquellos que eran considerados sagrados y en esta nueva revisión ha surgido, sin contornos precisos aún, el tema "guiar" o conducir, como asociado a ellas, así como su proximidad al tema elaborado fundamentalmente por las *tianas*, el "reposo", a partir del cual se mantiene el orden; desde éste punto de vista ocuparían asimismo un lugar similar al de las *tianas* en el eje "orden-caos", que pareciera ser uno de los principales articuladores de las categorías que hemos ido encontrando.

Revisemos ahora un nuevo aspecto sobre este emblema, aunque no quede sino a nivel de la sugerencia; nos referiremos a la posible asociación de las andas a un doble carácter "masculino/femenino". Esto se encuentra primero, aunque en forma poco clara, en el término que define tanto a un tipo de andas, precisamente las usadas por el *inka* (y no olvidemos que trabajamos con un modelo ideal), como también al acto de cargar el vehículo, *rampani*. Las *rampas* son tanto una litera como una silla de mujer[9], y son las andas en las que se llevaba al *inka*. La importancia de este tipo específico de andas está sugerida además en el hecho de que aquellas que poseen nombres propios son precisamente éstas.

Por otra parte se reitera que eran usadas *en común* por el dirigente y su mujer; en este sentido debe ser tomada la afirmación ya citada de que el *kuraka* de Cajamarca, "cuando iba a sus pueblos, lo hacía en compañía de su mujer", cosa que también hace el *inka* cuando va de paseo en sus andas *quispirampa* y que es reiterada al observar la lámina de Guaman Poma relativa al regreso de Wayna Qhapaq al Cuzco (ver fig. 19), en ella éste es representado acompañado en las andas por una coya. Aquí interesa, de momento, sólo dejar planteado este aspecto, dado que con nuestro escaso material es difícil llegar a ninguna conclusión. En todo caso, en un análisis entre las *tianas* y las andas, nos resulta claro que las segundas tienen una connotación femenina más marcada (expresada en su significados lingüísticos y en la presencia misma de las mujeres en ellas), que la que puedan tener las *tianas*.

Un último punto que nos parece no podemos dejar de lado; y que de alguna manera incidiría en las *rampas*, y es en cuanto a su posible recubrimiento con plumas. ¿Qué papel juegan éstas aquí? Dado el amplio espectro de significados y sentidos que percibimos en ellas es válido preguntarse si están operando aquí, nuevamente, algunos de los contenidos entrevistos anteriormente. ¿Hay alguna relación con *tocto*, o con lo femenino? ¿de qué plumas se trataba en este caso? ¿cuáles eran sus colores y formas? nada sabemos sobre todo esto. Pensamos sin embargo que habría una coherencia entre la significación de brotar (*tocto*) y lo femenino, puesto que el primero de los términos mencionados guardaría una relación con una capacidad de fertilizar o de procrear, ambas de evidente carácter femenino. Pero estamos muy lejos de atrevernos a postular que ésta sea la única significación posible, o de que se trate

9. Vid. pp. 110 y 111.

precisamente de ésta y no de otra que desconocemos por la carencia de información al respecto. Sin embargo sería una posible línea de trabajo.

Retornemos al ritual, puesto que nos parece que el solo análisis de las andas, por los múltiples problemas enunciados, se revela incapaz (en el actual estado de la información) de conducirnos a una comprensión segura de lo que, como emblema, estaba significando. Dejemos pues solamente planteadas las sugerencias hechas sobre lo revisado hasta aquí y dirijámonos al ritual mismo, a ver si éste nos aclara lo que únicamente con las andas no hemos logrado determinar.

Recordemos que el orden del ritual, tal como lo vimos en un capítulo anterior, era el siguiente: encabezaba la columna un grupo de personas cuya función era cubrir o limpiar el camino por donde debía pasar el personaje que era transportado en andas, a continuación venían según una de las versiones, trompeteros y músicos, según otras, guardias; flanqueando las andas, caminaban o músicos o guardias[10] y, en las andas mismas, eran transportados –conjuntamente– el *kuraka* y una de sus mujeres (aparentemente aquella que disfrutaba de más preeminencia). Por último, cerrando el desfile, encontramos a mujeres encargadas de la chicha y del maíz.

Si se lee atentamente las distintas versiones que hemos dado sobre este ritual, se podrá observar una constante similar a la investidura, esto es, que las diferencias jerárquicas no parecen ser expresadas por un acceso o una negación al uso del emblema, como tampoco por una modificación en la estructura misma del ritual; las diferencias se perciben (y probablemente poseen su propia significación) en términos de una variación en la calidad de los materiales, de un mayor o menor boato, de una mayor o menor cantidad de participantes, pero no en una ausencia de alguna de las secuencias rituales. Lo que afirmaría la hipótesis de una misma estructura de significación, propia a quienes disponían de autoridad.

Cubriendo los caminos

En la extensa literatura existente sobre los distintos ciclos míticos andinos, no hemos podido encontrar referencias a una situación expresa

---

10. Vid. p. 87.

por la cual los héroes o divinidades andinas no deban o no puedan tocar el suelo, dando como resultante el que se les aísle del mismo. Las informaciones más cercanas que tenemos al respecto se refieren a concepciones sobre la tierra (como entidad) y a su capacidad de exhalar enfermedades, a una cierta peligrosidad que estaría latente amenazando a quien estuviera en contacto directo con ella. Esto puede verse en la relación ya planteada por Zuidema (1980) entre el período en que se "abría la tierra", dando comienzo a la roturación y siembra, y las ceremonias de la *situa* realizadas para alejar todas las enfermedades en un período en que éstas habrían aumentado por estar "abierta" la tierra.

Recordemos que uno de los momentos específicos en los cuales el *kuraka* hacía uso de las andas para desplazarse, era precisamente éste: el inicio de la época de siembra; allí podría encontrarse una razón explicativa del por qué se le aísla del contacto con la tierra, aún cuando sea simbólicamente: el *kuraka* no debería o no podría "pisar" lo que no esté cubierto o ha sido limpiado (barrido) previamente, puesto que debe ser protegido de cualquier peligro que por ello pueda sobrevenir. Pero eso proporciona una explicación aceptable solo para ese período y esos desplazamientos, y sabemos que no era únicamente en esos momentos en los que se hacía uso de las andas.

Aunque aquí podríamos oponer a este argumento el hecho de que nuestras informaciones no refieren de que en todos los rituales de desplazamiento se haya cubierto o barrido el camino, para que "por ahí pasaran las andas". Podría ser la expresión tan sólo de una situación, de ese período específico, pero la argumentación chocaría con las referencias que tenemos de que los *inkas* eran transportados siempre con gente que les barría el camino o lo cubría de mantas, y las *coyas* al caminar, también eran aisladas del suelo, al pisar plumas. Esto sugiere una concepción posiblemente más amplia del "no pisar el suelo", aplicada a los dirigentes étnicos.

La incorporación en el mito de Naimlap, de un miembro de su séquito que parece simbolizar precisamente la función de "cubrir" el camino, apoyaría nuestra sugerencia de reconocerle una mayor significación a las referencias sobre esa tarea ritual.

Con lo que no pretendemos invalidar la idea inicial acerca de la peligrosidad latente que, en cuanto Pachamama, también tenía la tierra. Pero nos parece que no basta para dar cuenta del empleo de barrenderos

o cubridores de caminos. Tampoco pensamos que fuese por darle mayor magnificencia a un ritual que ya la poseía.

Tenemos la idea de que junto a esto operaba también un énfasis en aislar al *kuraka* del contacto directo con algunos objetos, sin que podamos precisar aún la extensión que eso alcanzaría. Nos apoyamos para esta suposición en el hecho de que no sólo eran separadas las andas del contacto del suelo, sino que también las *tianas* estaban constantemente cubiertas (aisladas) por mantas, independientemente de que su poseedor las estuviese usando o no.

Recordemos la ya mencionada cita de Cobo sobre la forma como comía el *inka* [11]. Pizarro afirma igualmente que al asiento "tenianlo siempre tapado con una manta muy delgada aunque estuviese él sentado en él" (1978: 67). No olvidemos tampoco que cuando Hernando de Soto llegó a los baños de Cajamarca, a entrevistarse con Atawallpa, lo encontró sentado en su *tiana*:

> ...y una manta muy delgada rrala, que por ella via, la qual tenia dos mugeres, una de un cabo y otra de otro, delante del, que le tapaban, por que nadie le biese, que lo tenian de costumbre algunos de estos señores no ser vistos de sus vasallos sino raras vezes. (Pizarro 1978: 33)

El problema es que no podemos dar razón del por qué de esta situación, al menos en términos puramente andinos. En la literatura antropológica dedicada a estos temas es más amplio el tratamiento a la ausencia del contacto entre el gobernante y el suelo, en tanto éste sea considerado como una divinidad[12], lo que Mauss y Durkheim también han planteado bajo el enfoque de la evitación del contacto de lo considerado sagrado con lo profano o impuro[13]. Lo sagrado no puede estar en contacto con lo profano por los peligros que implica para ambos. ¿Es eso lo que está en juego en el caso de los *kurakas*?. No olvidemos que aquel que tenía acceso al privilegio de ser transportado en andas era considerado sagrado, de allí que una posibilidad como ésta no debe ser desechada.

Tenemos entonces dos posibles explicaciones a la presencia de encargados de barrer o cubrir el camino: en ambas lo que se pretende sería

---

11. Véase p. 56.
12. Hocart (1975: 33 y ss.).
13. Mauss (1970: 143 y ss.); Durkheim (1968 [1912]: 431 y ss.).

evitar de alguna forma un contacto entre el ser sagrado que es transportado y el suelo o un determinado "estado" del suelo (de ahí el "barrer"). Son las causas que sustentan esto las que pueden estar en discusión, aunque no sean necesariamente opuestas. Por otro lado, la fuerza de nuestras suposiciones es al mismo tiempo su debilidad, puesto que tanto el carácter de sacralidad que rodea a las andas y al transportado, como las concepciones acerca de la capacidad que posee la tierra de causar daño, son parte del mismo sistema mítico al que nos hemos venido refiriendo.

Quedémonos, por lo tanto, únicamente con lo que parece más claro: había un énfasis o una intencionalidad de "aislar" o separar al *kuraka*; en este caso al menos de la tierra.

Así se inicia la columna que estamos intentando analizar. Aunque ese limpiar el camino por donde va a pasar todo el cortejo hace suponer que todos los miembros del mismo quedan comprendidos, aunque sea momentáneamente, en ese aislamiento que pareciera cubrir al ritual.

Músicos o guardias

Este es otro problema, uno más en un ritual ya de por sí difícil de analizar. ¿Quién precedía y quién flanqueaba las andas? De creer a Murúa, los músicos flanqueaban el transporte y los guardias los precedían. Esta, sin embargo, no es la única versión que poseemos; Pizarro (1978: 37), refiere que los soldados o guardias caminaban a los lados, por fuera del camino y precediendo las andas, dentro del conjunto, los músicos[14]. Desgraciadamente, las referencias que hemos podido encontrar no son necesariamente claras al respecto. En los documentos, como el de don Pedro Angasnapon, no se hace mención a los guardias pero sí a los músicos, en otros como Cieza, no se menciona a los músicos pero sí a los guardias (1967: 68); en tanto Cobo (1964: 140) se refiere a los orejones, como gente de guardia y "autoridad" y no menciona a otros acompañantes, salvo a los cargadores y limpiadores del camino; Guaman Poma (1936: 336) hace hincapié en los músicos y bailarines que acompañan al cortejo y sólo nos permite intuir la presencia de los guardias. De allí que determinar las posiciones que ambos grupos ocu-

14. Las citas de Murúa y Pizarro se encuentran, respectivamente, en las pp. 40 y 86 de este trabajo.

paban dentro de la columna ritual sea en extremo difícil. ¿Y por qué preocuparse tanto de este detalle? Podríamos pensar que lo único importante es la presencia tanto de músicos trompeteros como de guardias, pero al hacerlo así estaríamos pensando únicamente en ellos como expresión de ese boato o magnificencia y sin un contenido significativo específico. Y si la posición que ocupaban los encargados de cubrir el camino era significante, es dable pensar que todos los demás debían ocupar lugares previamente asignados de acuerdo a una significación buscada, no arbitrariamente; de allí que sí sea importante determinar sus respectivas ubicaciones. La falta de precisión nos obliga empero a optar por el camino más largo: ver qué pasa con ambos en las dos posibles ubicaciones y si el cambio es importante. Empecemos entonces por los músicos.

Una primera cosa debe ser descartada: de acuerdo al orden que vimos inicialmente, los hombres no podrían haberse ubicado en la parte posterior del desfile, ya que allí caminaban solamente mujeres; así como había una ausencia femenina en la cabeza de la columna, lo que marca una de las manifestaciones de la oposición "masculino/femenino" a la que nos hemos venido refiriendo.

Los músicos, de acuerdo a la información que hasta aquí hemos presentado, tocarían fundamentalmente instrumentos de viento; la mayor cantidad de nuestras informaciones menciona el uso de trompetas, por lo que es dable suponer que eran estos instrumentos o sus características los que importaban, aparte del sexo de sus tañedores. ¿Qué sabemos sobre las trompetas, aparte de lo mencionado en el capítulo anterior?

La necesidad de profundizar el tema aumenta cuando nos es posible ver que las trompetas no eran exclusividad de los *kurakas* o *inkas*, puesto que las divinidades también las poseían abundantemente, como resulta claro de los testimonios entregados por los extirpadores de idolatrías, que al lado de cada *wak'a* encontrada hallaban estos instrumentos[15], (cuestión que veremos detalladamente más adelante); y no sólo tenían los instrumentos. En el mito que transcribimos a continuación, aparece un trompetero, mencionado muy brevemente, cumpliendo una función que nos parece sumamente interesante: la de emisario de la *wak'a*. Esto ocurre como parte de los intentos de Llocllayhuancu, hijo de Pachacámac,

15. Arriaga abunda en ejemplos al respecto (1968: 229-231).

de reconquistar para su culto a don Cristóbal, un principal que se ha cristianizado y hace gala de ello. Durante el sueño de éste último, el forcejeo continúa y ocurre la siguiente situación:

> Mientras buscaba las monedas (don Cristóbal) *Francisco el trompetero* empezó a llamarlo desde afuera: ¡Yau! ¿qué haces allí? Tu padre (Llocllayhuancu) está muy enojado. 'Que vengas inmediatamente' diciendo, te llama. Con estas palabras a gritos, le habló el trompetero. (Avila 1975: 95)

La *wak'a* ha usado entonces a un trompetero para hacer saber sus órdenes, ¿sería ésta una de las funciones asignadas a los trompeteros de los *kurakas*?. El mito que sigue a continuación nos muestra a las trompetas en un rol simbólico por completo diferente, pero esta vez son las trompetas y no los trompeteros...

> Prinsipes, entre otros, el primero fue Pachacuti, hijo de Manco Capac, el rey que dio orijen y prinsipio a esta monarquia. Deste refieren que fue valeroso y temido, y que ayudo a su padre a la conquista de toda la redonda del Cuzco, y que se hizo llamar señor y que se preçio mas de cruel que de baliente. Disen los yndios que en su tiempo, auiendo suçedido una continua llubia por un mes entero, que de dia y de noche no çeso, espantados los moradores del Cuzco y temerosos, dijeron que la tierra se queria boluer y destruir, que ellos en su lengua llaman Pachacuti. Y en esta ocaçion dizen, pareçio en lo alto del Cuzco, en el asiento llamado Chetaca y por otro nom(br)e Çapi, una persona bestida de colorado de grandisima estatura, con una trompeta en la una mano y en la otra un bordón, y que auiendo benido por el agua hasta Piçac, quatro leguas del Cuzco, este Pachacuti le salio al camino y alli le rogo no tocase la trompeta, porque se temian los yndios que si la tocaua se auia de boluer la tierra, y que a ruego de Pachacuti y conformandose con el, y trauando grande amistad, no toco la trompeta que auia de ser su destruiçion, y asi saluaron el peligro q(ue) les amenasaua. Y al cauo de algunos dias que esto paso // se boluio piedra, y por esto le llamaron Pachacuti, teniendo antes por nombre Ynga Yupangui. (Murúa 1962: 3-4, t. II)

No es casual que este mito, tan relacionado a la destrucción, esté asociado a Pachacuti. Es interesante para nuestra indagación que se describa a las trompetas como elementos directamente causantes de una posible destrucción. Posiblemente por su capacidad de sonar; cuando se tocan las trompetas se podría causar la destrucción[16]. ¿Y cómo relacio-

16. Verónica Cereceda (comunicación personal) nos comentó que en la comunidad aymara de Isluga (I Región, Chile), llaman "romper las calles" el tocar instrumentos de viento en el amanecer del comienzo de una fiesta, con lo cual, al parecer, quedaría inagurado el "tiempo sagrado".

narlo con los *kurakas*, para quienes vimos se intentaba reiterar un papel de "ordenadores" antes que destructores? ¿y qué autoriza a pensar que es ésta una interpretación correcta? No tenemos, como para el tema de las *tianas*, varios ciclos míticos de los cuales poder extraer constantes; por lo que recurriremos a los rituales para revisar si en ellos podemos ratificar esta asociación "trompetas-sonar-destrucción" o deberemos desecharla. La relación que el contenido "destructivo" tenga con los *kurakas* deberemos analizarla más adelante, aunque podemos adelantar aquí que este significado satisfaceria una de nuestras demandas en torno a que algunos de los emblemas deberían ocupar la posición de "destrucción" en el conjunto emblemático para oponerse a las *tianas* y su significado de "orden".

Citamos, en un capítulo anterior, dos ocasiones en las que se soplaban las trompetas. La primera se refería al ritual realizado previamente a una batalla y la segunda, en el contexto de ceremonias de tipo expiatorio, por el nacimiento de mellizos. En la ceremonia realizada por el nacimiento de los *curis*, aparecen asociados elementos que no dudamos en incluir en el dominio de lo salvaje, de la naturaleza y por lo tanto, con una muy probable connotación asocial. En ella, los *masas* de los padres de los recién nacidos atrapaban cualquier animal salvaje, tocaban un caracol y hacían salir a los mellizos a la pampa. Si bien los mellizos eran considerados como hijos del trueno, *illapas* (Albornoz 1967: 19), su carácter sagrado era considerado fundamentalmente peligroso o maligno, resultante de una acción "pecaminosa" previa a su nacimiento[17]. Al menos en sus estructuras superficiales, es posible encontrar algunos contenidos en común entre el mito de Pachacuti y el ritual de los *curis*. Las trompetas y su sonido están en ambos casos insertas en un contexto de peligro, de un orden social amenazado (ya sea por una "vuelta del mundo" o por una "relación pecaminosa").

El contenido significado por las trompetas se ubicaría entonces en términos tanto de una posible amenaza de destrucción como de una 'asocialidad', de lo salvaje contra lo social. De acuerdo, claro, al restringido contexto que revisamos. Lo poco que sabemos sobre los rituales previos a los combates (y que ya citamos), en los cuales se quemaban plumas y se tocaban unos "caracoles que suenan mucho y los hacian retumbar", puede ser coincidente con lo anterior. Se trata, igualmente,

17. Cock (1980: 144 y ss.) y Platt (1980: 165), son bastante claros al respecto.

de una "amenaza de destrucción" en la cual, como en toda batalla, lo asocial está muy latente[18].

Encontramos nuevamente los caracoles, usados como trompetas, en uno de los episodios rituales finales del *huarachico*; los jóvenes recibían sus *huaracas* y con ellas eran azotados por sus parientes en una quebrada, después de lo cual emprendían el regreso al Cuzco, en cuyo camino encontraban a un pastor encargado de tener allí una llama vestida con una camiseta colorada y orejas de oro. Junto al pastor había gente encargada de tañer "unos caracoles de la mar horadados" (Molina 1959: 69, ya citado), llamados *hayllay quepa*. Junto a ellos estaba también el *suntur paucar*. Una vez llegados al Cuzco, los jóvenes volvían a ser azotados.

Lo primero que resalta es que el episodio ritual se desarrollaba en un contexto de violencia, ritualizada y por tanto significativa, lo que está en consonancia con lo revisado sobre las trompetas. No aparenta tener exactamente la misma connotación, tan fuertemente expresada en el mito de Pachacuti y en el ritual de los *curis*, pero no podemos negar que, aunque suavizado, el contexto es similar. En este episodio se reproduce, también, la camiseta roja de la llama, similar a la que usaba el gigante que portaba la trompeta con la que amenazaba la destrucción del Cuzco, y similar también a la lluvia roja y lluvia amarilla con la que Tutayquiri baja destruyendo a la quebrada (¿por qué quebradas?) de Mama y Sisiyaca. Con ello no pretendemos que el color rojo, en un código cromático, exprese siempre un contenido de destrucción. Ello queda para quienes trabajan en ese tema, apasionante por cierto, pero ajeno a nuestra búsqueda. Lo que interesa es que los elementos presentes en el mito y los rituales señalados son similares, y las coincidencias de este campo no son casuales.

Cuando Guaman Poma se refiere a las andas de paseo del *inka* y la *coya*, menciona que iban acompañados (en un conjunto) por trompeteros, estandartes, danzas y *taquies*. Junto a ellos llevaban indios chunchos desnudos, por "gala y señorear". En general las connotaciones que se otorgaba a los grupos étnicos selváticos, fueran Chunchos, Antis u otros, se refieren a una marginalidad, una asocialidad. Serían los seres por antonomasia opuestos a la cultura, a lo social. Lo que aquí se remarcaría más aún por qué, en este caso, van desnudos (con todo lo que ello

18. Murúa (1962: 94 y 105).

implicaría además en cuanto a elementos en juego de los textiles), no pertenecen ni siquiera a una "nación" identificable por sus ropajes. Los chunchos estarían entonces expresando una connotación de asocialidad, marginalidad, en el mismo contexto donde se ubicaban los trompeteros.

Los contenidos que hemos podido extraer parecen operar, sin embargo, simultáneamente en varios planos, complejizando su análisis. Trompetas, sonidos y chunchos manifestarían la "amenaza de destrucción" y lo "asocial", pero ¿de quién? ¿Es una situación global, un contexto en el cual el dirigente étnico debe desenvolverse o debe intervenir? ¿o es una categoría más de la imagen de la autoridad? Los trompeteros, como mensajeros, ¿anuncian la capacidad destructora del *kuraka*, evidencian su peligrosidad? ¿o, como tañedores, no hacen sino generar el significante de un contexto general de asocialidad y destrucción, que amenaza a lo social, representado aquí por el *kuraka*? Al soplar las trompetas, ¿cuál significado es el más relevante: el *sonido* y la destrucción o el *viento* y su asociación a una recreación de la divinidad? ¿Y por qué todo esto ocurre, ritualmente, delante o en las proximidades –precisamente– de las andas, es decir, de la figura del *kuraka*? ¿tiene relevancia la significación sexual de los instrumentos, reiterada aquí con la aseveración de trompeteros hombres? ¿O, al "moverse" el dirigente, se inaugura un estado de amenaza, que remarcan las trompetas y que es necesario conjurar con el resto del ritual? Parecen demasiadas preguntas para tan escasos datos y reflexiones. Nuevamente se refleja aquí el carácter de conjunto y la necesidad de percibir las relaciones con el resto de los componentes del ritual de desplazamiento, para encontrar, en las diferenciaciones, en las oposiciones, algunas respuestas a las preguntas planteadas.

Sobre los guardias en cambio es poco lo que podemos decir, puesto que no parecieran indicar nada más allá de su carácter, de su condición de una fuerza a disposición de la autoridad. Si bien hemos partido del supuesto de que la sociedad andina estaba organizada fundamentalmente sobre la base de un cierto grado de consenso, no por ello debemos descartar, como parte del poder, el acceso al uso de la fuerza. Es necesario no olvidar que en el proceso de expansión de unos grupos andinos sobre otros, el empleo y control de una fuerza de carácter militar se fué haciendo cada vez más importante, al extremo que, ya en el *Tawantisuyu*, encontramos que los *inkas* –en un momento dado– llegaron a "especializar" grupos étnicos completos en una función militar (Murra 1978 b). La fuerza podría ser, entonces, con igual condición, otro de los elementos que compondrían la imagen de la autoridad, como lo sugeriría aquí su presencia.

Aunque esa fuerza está evidentemente relacionada con la capacidad de destruir o amenazar con hacerlo, no contendría el mismo carácter de "asocialidad" que hemos atribuído a las trompetas; de manera que intentaremos no confundirlas, puesto que no significarían lo mismo. La una expresaría la fuerza pero dentro de un orden, para mantenerlo si se quiere; la otra en cambio, se encuentra más cercana a un contenido de desorden asociado a la destrucción, expresado fundamentalmente por lo "salvaje" o "asocial".

Nos parece que la mayor o menor proximidad a las andas de uno u otro grupo, podría implicar una mayor o menor importancia de los significados de cada uno de ellos, con relación a algunos de los probables componentes del concepto de autoridad. De allí que creamos que una modificación en el orden referido sí podría ser importante; puesto que si quienes flanqueaban las andas eran los guardias, nos veríamos enfrentados a una imagen de una autoridad probablemente basada o sustentada por la fuerza, o al menos "fuerte". Por el contrario, si quienes la rodeaban o flanqueaban eran los trompeteros, veríamos reforzada una imagen ya no "fuerte", sino que tal vez expresando que una de sus características más importantes podría ser una potencialidad destructiva inherente a ella misma. Debe quedar claro que lo que estamos discutiendo aquí no son sino algunos de los probables sustentos ideológicos del poder de la autoridad, expresados valorativamente como más o menos importantes, no por nosotros, sino por el contexto mismo del ritual donde los *kurakas* constituían el centro y punto más importante, y donde se exhibía probablemente aspectos importantes del concepto mismo de la autoridad. Con todo, es necesario no ser muy terminante en esto de las respectivas posiciones, puesto que, como signos, ambos elementos podrían también ser intercambiados para articular "frases" distintas, en las que uno u otro énfasis sería acentuado o atenuado.

El empleo de una categoría "fuerza", como parte del concepto de autoridad, es preciso confesarlo, no estaba considerado dentro del esquema inicial que nos planteamos sobre el kurakazgo y, más aún, sobre la autoridad; puesto que si las divinidades tenían algo que hacer aquí ¿para qué necesitarían ellas, dentro de su imagen, el auxilio de una fuerza de carácter militar?. Pero, en definitiva, si aparece debe ser considerado y no pareciera requerir una explicación, más allá de su mayor o menor importancia, de su mayor o menor empleo (que reiterémoslo, puede haber sido muy variable).

Su contraparte (las trompetas), tienen –también en términos andinos– un sustento muy sólido y por el que nos inclinaríamos más: la concepción de un orden en constante equilibrio, permanentemente amenazado por una o unas potencias destructoras, que en el caso de las divinidades parece expresarse como parte de cada una de ellas.

Es frecuente encontrar que las *wak'as* resumían tanto un contenido "creador" y "ordenador", como uno de "destrucción" y de "desorden" [19], asumidos por la divinidad como una totalidad.

Así, Wiraqocha, antes de crear la humanidad "actual" destruye a la anterior; Huallallo Carhuincho, creador de su propia humanidad la destruye comiéndosela. La relación de Wiraqocha con Tunupa pareciera expresar esto mismo. Y sabemos, por Murúa, que Manco Kapaq, el fundador y ordenador, tenía un hijo "que le ayudó mucho" en su conquista y cuya principal característica sería precisamente esa: la destrucción. Nos referimos al mismo Pachacuti del mito ya citado y donde se le retrata como "más de cruel que de baliente" (1962: 3-4). Es frecuente entonces, encontrar en *wak'as* y héroes míticos ambos extremos: una capacidad de ordenar, pero también de destruir. Esta concepción nos parece que permitiría entender un poco mejor qué se estaría expresando bajo el concepto de autoridad; requisito que no pareciera cumplir tan satisfactoriamente la alternativa de la categoría "fuerza", militarmente entendida.

Lo entrevisto permite, sin embargo, visualizar esta imagen de la divinidad y percibir entonces que la relación planteada en el ritual de desplazamiento de los *kurakas* sería la misma o una muy similar a la que parece estar presente en ese esquema de significación que mostrarían las divinidades.

El *kuraka* aparecería así representado como responsable de mantener el orden, con capacidad para hacerlo, pero al mismo tiempo, con una capacidad latente de potencialidad destructiva, que plantearía una constante amenaza al orden y la armonía que el mismo debería representar.

---

19. Para este tema puede consultarse a Ortiz (1980a y b); G. Martínez (1983 [1982]) y H. Urbano (1981). En especial estos dos últimos autores han expresado esa aparente ambigüedad de las divinidades, que podría ser representativa de uno de los esquemas categoriales básicos o centrales de la cultura andina.

A continuación en el desfile vienen las andas; de ellas ya hemos hablado y sus probables significados eran múltiples, lo que sugiere la posibilidad de varias lecturas; en esta que estamos interesados, las andas ocupaban claramente el extremo opuesto de la relación, simbolizando el orden, como ya hemos visto. Es necesario terminar de revisar los participantes y sus ubicaciones para comprender mejor todo esto que ha quedado insinuado o reviste la forma de una mera posibilidad.

Chicheras y maiceras

La presencia de mujeres encargadas de repartir u ofrecer chicha y maíz no debería llamarnos la atención. Ambos productos eran la base de la reciprocidad, formaban parte esencial de ella, entendida en términos andinos[20], de donde su valor ceremonial sería sumamente importante. Tanto es así que su posesión y abundancia parecería constituír una de las bases del poder político de esas sociedades, y se consideraba una obligación de los *kurakas* brindarlos en cada ocasión ceremonial que lo requiriera. Ello está expresado también en el mito de Naimlap, pero asimismo lo reafirma el hecho de que los señores étnicos de la costa y la sierra norte al menos, tenían como parte de su personal, a encargados de la chicha y el maíz: los taberneros que menciona Cuenca[21].

Estos productos significarían, entonces el máximo ideal de lo social; ellos serían la expresión más acabada de una sociedad, puesto que son sus productos privilegiados para el intercambio y la reciprocidad.

Y así se opondrían en el ritual a las trompetas; tanto por el significado sexual de ambos grupos: mujeres (lo femenino) en uno, hombres (lo masculino) en lo otro; como en cuanto a lo social y lo asocial.

Ahora bien, la presencia de mujeres encargadas del maíz nos parece relevante. Los datos que poseemos para la región norte hablan de hombres a cargo de repartir la chicha y el maíz, y en éste ritual tenemos, en cambio, a mujeres desempeñando tal labor, tanto en las referencias cuzqueñas como en la de Cajamarca (Angasnapon). Lo que nos plantea un nuevo problema: lo social aparecería aquí asociado a lo femenino y

20. Murra (1975); Rostworowski (1976); Pease (1979); Varón (1980), por citar algunos.
21. Véase las Ordenanzas de Cuenca, como resultado de su Visita, en Rostworowski (1975).

lo asocial a lo masculino, aún cuando sea hecho en términos de la elaboración de conceptos para la autoridad; y en general las informaciones sobre simbolizaciones basadas en la división sexual, en los Andes, ubican a hombres y mujeres en una relación inversa a la que tenemos aquí[22]. Dejamos este problema a aquellos que se ocupan de esos aspectos de la problemática social andina. Nos interesa por ahora, que esas ubicaciones y esos contenidos sexuales aparentemente han sido organizados de manera expresa para producir una significación precisa y definida.

Intentemos visualizar cómo se armaría el conjunto, de acuerdo a las distintas significaciones manifestadas por cada uno de los grupos. Es importante no olvidar que ya hemos sugerido que la multiplicidad de esas significaciones entrevistas tanto en las andas como en los respectivos grupos y emblemas, nos permiten suponer no una, sino varias lecturas del ritual, de acuerdo a las posibles estructuras básicas de significación que podrían estar articuladas aquí. Entendemos que cada uno de los significantes empleados en el ritual tiene varios significados posibles; que deben ser considerados por igual, proporcionándoles un ordenamiento de acuerdo a su incorporación en alguna estructura básica. Priorizar cualquiera de ellos para desechar los demás, nos parecería arbitrario a la vez que empobrecería cualquier análisis.

Una primera lectura posible es entre lo "asocial" y lo "social", con un punto intermedio expresado por las andas; que nos sugiere la posibilidad de una mediación entre ambas categorías. Puesto que éstas, en el ritual, se ubican precisamente en los extremos, y puesto que entre ellas se ubica el *kuraka* que va sentado en su tiana. Todo ello contribuiría a significar también la capacidad necesaria requerida para ser un intermediador, para poder mantener la armonía que se suponía debería existir entre todas las cosas. Así, las andas –en esa posición– expresarían un ideal de equilibrio o tal vez una función atribuída al dirigente, de mantener el equilibrio entre lo asocial, que es una de las fuerzas presentes tanto en la naturaleza como en la sociedad, y lo social, que es la otra fuerza actuante y modeladora del mundo que habita el hombre. Esta misma oposición podría ser también expresada en términos de lo "cultural" vs. lo "acultural" ¿Cómo sería ésto? En tanto que las trompetas podrían ser asociadas a los animales salvajes, a las pampas, a lo de afuera; el maíz y la chicha representarían –por el contrario– lo cultural

22. Sobre los roles femeninos y su simbolización en los Andes, puede consultarse Harris (1980) y Silverblatt (1976).

por excelencia puesto que son productos que sólo se dan en el seno de la sociedad y que requieren de una constante atención de ésta hacia aquellos. Tenemos así:

Chicheras / maiceras /	ANDAS + TIANA /	músicos /	barredores de caminos
LO SOCIAL LO CULTURAL	/ INTERMEDIADOR /	LO ASOCIAL / ACULTURAL	el contexto sacralizado en el que se produce la relación

En esta lectura resalta el papel "mediador" que le sería atribuído al *kuraka* en cuanto autoridad. Por lo que podemos resumirlo en una categoría como "intermediación". Pero al mismo tiempo nos hallaríamos también ante un mensaje sobre la sociedad: un mundo compuesto por dos fuerzas antagónicas que requieren de una mediación para no destruírse mutuamente, cuya sociedad resultante sería concebida en términos de un equilibrio. Es en éste contexto en el que nos parece que el *kuraka* sería visualizado como "intermediador".

La "intermediación" se centra en la figura del *kuraka* y contribuye de alguna manera, a llamar nuestra atención hacia otro plano del discurso: la autoridad como expresión en sí misma de fuerzas antagónicas, lo "social", lo "ordenado" por excelencia, y lo "asocial" esa dimensión siempre latente, siempre amenazadora de la "destrucción" y del "desorden". De una u otra forma, no advertimos en el ritual ninguna expresión de que las andas o los dirigentes nieguen alguna de las significaciones manifestadas, más bien parecen resumir ambos opuestos. Esta posibilidad podríamos expresarla como una capacidad de "orden-desorden" estando este último término muy vinculado a la amenaza, a la potencialidad de la destrucción. En este caso nos hallaríamos frente a una similar concepción de la presencia de dos fuerzas opuestas, pero ahora expresadas aparentemente en el seno de una misma entidad: la divinidad o autoridad. Ello es evidente en los casos de *wak'as* ya mencionadas; aquí lo encontraríamos también referido a los *kurakas*, que serían por ello probablemente concebidos como entidades que disponen de autoridad y de una cuota de sacralidad.

Esta oposición aparecería articulada y manifestada así mismo entre *tianas* y andas, por un lado (en tanto que expresarían el ideal de orden,

de reposo, manifestado también en el acento puesto en la ausencia de movimiento), y en las trompetas por el otro (sonido y movimiento unidos), que serían utilizadas precisamente para expresar esos estados de amenaza de destrucción.

Veamos con un poco de calma esto que se encuentra latente en varios elementos que confluirían tanto en las andas como en las trompetas. Retrocedamos un poco. En las *tianas* intervenía, como una de las posibles formalizaciones de la oposición "orden-destrucción" el tema "*movimiento-reposo*", o más bien, "caminar-sentarse". En él, reposo y sentarse se encontraban relacionados al "orden"; en tanto que movimiento y caminar lo estaban con el "desorden", la "destrucción". En el ritual de desplazamiento volvemos a encontrar el mismo tema con los mismos elementos significantes, pero en forma tal vez más explícita: aquí se nos está reiterando que precisamente lo que se buscaría es evitar que el *kuraka* camine; puesto que, en tanto divinidad que podría amenazar con la destrucción, provocaría el caos si llegara a moverse. Por ello sería llevado en andas. La oposición está presente no solo en esta perspectiva, sino en varias otras. El uso de las andas implica reposo, por ejemplo, pero el empleo de las trompetas lo hace gente que precisamente va a pie caminando y, por lo tanto, en movimiento (ello queda más claro en el diagrama realizado sobre el tema realizado en el capítulo II). Surge de esta posible lectura:

Chicheras / maiceras // ANDAS + TIANA / trompetas // barredores del camino			
¿lo social como resultado de la existencia o presencia de la autoridad?	/ "lo ordenador"	"la amenaza de destrucción" /	el aislamiento de lo sagrado ¿otro espacio, un tiempo sagrado?

La autoridad

Pero, además, los desplazamientos de las autoridades tenían un ritmo, marcaban una secuencia a la que nos referimos anteriormente. Según algunos de los cronistas citados[23], por una u otra razón, el *inka*

23. Aunque alegando razones distintas, el uno que "por mostrar señorío" y el otro que "por bien gobernar", Cobo (1964: 140, t. II) y Cieza (1967: 68), insisten en que no caminaban más allá de cuatro leguas por día.

no avanzaba más allá de cuatro leguas diarias para detenerse a "descansar". Esto también podría ser interpretado a la luz de lo revisado hasta aquí: las actitudes corporales usadas como simbolización de una acción de ordenar o destruir el mundo o un aspecto de él que sería propia a las divinidades. Cuando estas caminan se producen los cambios, los *pachacutis*, que dan origen a nuevas humanidades y nuevas sociedades, otros "presentes" (en oposición a un "pasado"); de allí habíamos concluído que en el uso de las andas lo que suponíamos se trataba de evitar era precisamente que las divinidades, y los dirigentes étnicos entre ellas, caminaran. Pero la actitud corporal opuesta no sólo sería detenerse, sino una ausencia de movimiento, lo que llamaremos "reposo", que es lo que reiteran las *tianas*.

Como quiera que sea, en el ritual al desplazarse la autoridad o la divinidad, hay movimiento; una parte de los asistentes, estando incorporados en un todo al mismo ritual, se ven obligados a caminar; por consiguente debe buscarse un equilibrio, que la armonía no se rompa y para ello se harían los descansos (que nuevamente nos llevarían a toparnos con *samay*), y que representarían precisamente la actitud corporal contraria. Esto nos permite proponer una posible explicación a una cuestión que había surgido ya anteriormente: la velocidad de las andas y las asociaciones que sobre ella se hacen. ¿Por qué las andas de guerra eran "más veloces", que las de paseo? La respuesta se encontraría en lo que acabamos de ver; las andas de guerra eran más veloces porque no "descansaban"; pero eran de guerra no por la velocidad, sino por esa misma ausencia de descansos por su movimiento constante; se señalaría en ellas la intención marcada del movimiento, del "caminar" de las divinidades, necesario para una guerra o una batalla en la que el objetivo es precisamente la destrucción. En cambio las andas de paseo mantienen constantemente la armonía, no rompen el equilibrio entre el movimiento y el reposo, entre la posibilidad de provocar un desorden o una destrucción y lo que es su contraparte, rápidamente realizada en el ritual, de mantener el orden.

En las dos lecturas realizadas sobre este ritual, los barrenderos de caminos aparecen cumpliendo la misma función, que no consistiría sólo en aislar a la autoridad del contacto con la tierra o separar lo sagrado de lo que no es; sino también darle un sentido de unidad a la totalidad del ritual. Así, todos aquellos que se hallan fuera del camino no aportarían a la significación específica que se intentaría entregar. Y todo nos lleva a una nueva reflexión sobre la presencia de los guardias en tanto que "fuerza" externa, a los lados del camino.

Si bien su presencia es importante dado que formarían parte de la imagen de la autoridad, en la interpretación misma del ritual no modifican o alteran ninguna de las lecturas planteadas.

Más aún, el objetivo último de la ceremonia pareciera ser, como ya lo dijimos, variaciones sobre un mismo tema: la existencia de dos fuerzas antagónicas, modeladoras del presente y estructurantes de la esencia misma de la autoridad, de la divinidad. Y en ese tema, el uso de guardias como fuerza militar adicional a disposición del *kuraka*, y que podría ser usada por éste para "conservar o mantener el orden", es más bien tangencial, ya que se ha visto que el énfasis está puesto en la capacidad de la autoridad de destruir por si misma lo ya ordenado, sin necesidad de recurrir a fuerzas externas a ella. Y nos acordamos de la cita de Pizarro, en la que describe el ritual, y que nos dice que los guardias iban fuera del camino; presentes, elemento importante en el conjunto que recrea este concepto de autoridad, pero fuera; secundario si se quiere, no directamente presentes en el equilibrio entre una y otra potencia.

Cabría la posibilidad de una tercera lectura sobre este ritual, a partir del orden de los distintos grupos de participantes. Aunque se refiere a una significación distinta de la que veíamos. Ella se produciría a partir de la oposición "masculino-femenino" y estructuraría una nueva categoría para el kurakazgo. Los términos exactos no nos quedan aún suficientemente claros, como se verá. El ritual puede ser representado de la siguiente forma:

Chicheras / maiceras // ANDAS + TIANAS // músicos / barredores caminos		
(mujeres) // (hombre+mujer) // (hombres)		
FEMENINO	¿ANDROGINO?	MASCULINO
	¿sexualidad no marcada?	

La oposición entre lo masculino y lo femenino es evidente; dudamos, en cambio, sobre la categoría asignada al *kuraka* y su mujer. En tanto que los extremos del ritual expresan los sexos en "estado puro", el centro actuaría como una expresión que bien podría ser de una situación propia (como andrógino), pero bien podría ser, también una nueva forma de expresar algo ya visto: el papel de mediador, el papel de síntesis de todo lo existente; de síntesis de las fuerzas actuantes y modeladoras del universo y de la sociedad, como de síntesis, por último, del

medio donde se expresarían las demás oposiciones existentes en el seno de la naturaleza. El *kuraka* tal vez no sea entonces una nueva forma, sino ambas formas ya existentes y que él sólo resume[24]. No ya un andrógino, sino simplemente el lugar donde se produce armoniosamente la unión de lo masculino y femenino, o allí donde se atenúa la oposición[25].

Ahora bien, esta hipótesis tiene en contra el que, si el kurakazgo como institución reproducía las características más generales de una concepción sobre las divinidades, debería tal vez reproducir también el carácter andrógino que estas aparentemente poseían. Y este es un terreno extremadamente complicado, puesto que aún no sabemos exactamente qué divinidades eran andróginas y quiénes no lo eran. O si todas lo eran y en algunos momentos, de acuerdo a los contextos, asumían más marcadamente uno u otro sexo. Pero sabemos de andróginos como Pachacámac (en su representación se encontraban presentes ambos sexos), como también sabemos de divinidades eminentemente femeninas, como Chaupiñamca, o fundamentalmente masculinas, como Wari.

Este contenido relacionado a la dualidad sexual se presentaría no solo a través del orden de los participantes, sino que se muestra (aunque igualmente ambiguo), en las andas; que poseían un contenido –no muy definido, por cierto– de femineidad, aunque eran usadas en un contexto en el que hemos supuesto una masculinidad. De allí que, en la imposibilidad de determinar cuál es la categoría más adecuada, abandonaremos el empleo del término "andrógino" y nos referiremos a "bisexualidad", puesto que al menos parecería incuestionable la presencia de ambos sexos, tanto en el contexto general del ritual, como de aquello que tocaría más directamente a los dirigentes étnicos, como son las andas en que eran transportados.

Hemos realizado tres intentos de lecturas de ritual, a partir del ordenamiento espacial y de las significaciones que pareciera poseer; de

---

24. Zuidema (1964; 1978) ha planteado que los términos "masculino" y "femenino" permiten expresar también un sistema de relaciones políticas. Lo que ha sido tomado también por Silverblatt (1976). De este modo podría operarse una nueva síntesis, puesto que el *kuraka*, al reunir en sí los dos términos y no uno distinto (como podría ser tal vez andrógino), estaría expresando otra totalidad; con connotaciones significativas en lo político, de indudable trascendencia.
25. Lévi-Strauss (1970:133), planteaba un punto que nos parece relevante aquí. La necesidad de que, para expresar una mediación, previamente deben explicitarse los términos de la división (eg. los bororo y Bali).

todo ello se podría indicar algunas posibles categorías, o cuando menos, contenidos: "intermediación" + "ordenador / destructor", así como "bisexualidad".

¿La inversión del ritual?

Hay una descripción de un ritual funerario, realizada por Pizarro, que nos llama poderosamente la atención por tratarse, casi, de una inversión del ritual de desplazamiento tal como lo hemos visto. Si bien el relato de Pizarro no alude directamente a las autoridades étnicas, es su contexto de ejecución el que lo aproxima.

> Era costumbre entre estos yndios que cada año llorauan las mugeres a sus maridos, y los parientes, lleuando sus bestiduras y armas delante, y muchas yndias cargadas con mucha chicha detrás, y otras con atambores tañendo y cantando las haçañas de los muertos, andauan de çerro en çerro y de lugar en lugar donde los muertos siendo viuos auían andado, y después que estauan cansados, sentáuanse y beuían, y descansados tornauan al llanto hasta que acauáuase la chicha. (Pizarro 1978: 70)

Se trata en realidad de un circuito ritual que repite varios de los significantes analizados hasta aquí: es un *recorrido*, un camino o un tránsito si se quiere y al igual que el desplazamiento ambos implican el movimiento: el recorrido es de *cerro* en *cerro* (de lugar alto en lugar alto) y con *descansos* periódicos. Todo sugerentemente cercano a los recorridos de las divinidades y al tema "movimiento-reposo". Es ese el contexto de la procesión, *encabezada* por los parientes *masculinos*, con las ropas y armas, y cerrada por *mujeres* con *chicha*.

Lo primero que sugiere una inversión ritual es la presencia de mujeres "con atambores tañendo y cantando". En este cambio, la significación sexual de los instrumentos que habíamos venido sosteniendo, queda explícita. Un nuevo cambio se percibe en que el sonido ha sido reemplazado por los cantos, y su condición de "continuo" o no-modulado (en las trompetas) se ha invertido a "discontinuo" y modulado (en los tambores).

Esta inversión de ciertos significantes ¿está relacionada únicamente con la muerte, o tiene otros significados, que van más allá de lo que estamos en condiciones de leer? Un primer ordenamiento de este ritual pareciera sugerir su inversión significante en cuanto al contexto más amplio del mismo. El desplazamiento de los kurakas pareciera enfatizar

la manifestación o materialización de determinadas oposiciones, cuyo objetivo sería, por una parte, explicitar ciertos atributos de la autoridad y, por otra parte, resaltar su posición de intermediación. En el recorrido funerario (¿podríamos llamarlo "desplazamiento funerario"?) el acento parece puesto en uno de los lados de cada oposición de manera que la intermediación aparece disminuída o diluida (¿es por esto que la figura del muerto –al medio– está ausente?).

El diálogo de los rituales

Hasta aquí hemos explorado esencialmente las relaciones entre los distintos emblemas de nuestro conjunto significante, entendiendo que los rituales en los que ellos operan generan el espacio sacralizado que los incorpora a un "texto" mayor, dentro del cual se ordenarían y efectuarían múltiples arreglos para remarcar, contextualizar, manifestar o atenuar determinadas significaciones sobre las autoridades andinas. Pero la vinculación que creemos percibir entre el ritual de desplazamiento y el funerario, nos obliga a dirigir nuestra mirada a las posibles oposiciones significantes articuladas *entre* el ritual de desplazamiento y el de investidura ¿se constituye así en otro plano de lecturas? ¿dialogaban ambos rituales, determinándose así ciertas estructuras o secuencias?

Los dos rituales tienen un discurso en común: transmiten, como fondo, la percepción de una sociedad sobre algunas de sus condiciones de existencia: una sociedad y un mundo constantemente expuestos al cambio, a un *pachacuti*. Con ese telón, la imagen de la autoridad, su papel en ese contexto y los atributos cósmicos y sociales de que dispone.

Ya nos hemos referido anteriormente a esto; queremos agregar aquí algunas otras consideraciones principalmente sobre el ritual de desplazamiento, que nos parece más elaborado en cuanto a su mensaje sobre esa percepción de la sociedad y el universo.

Denominamos a este ritual "una enorme variación sobre un mismo tema": el "orden", al que deberíamos agregarle las responsabilidades que corresponden a la autoridad en su mantención. ¿Cómo no sorprenderse del énfasis puesto en la intermediación, que aparece como la búsqueda del equilibrio constante? Desde el mismo ritmo de avance del ritual, hasta los participantes; todo contribuye a resaltar tanto esta visión de un presente constantemente amenazado, como la importancia de la autoridad en la conservación del equilibrio. Es ella la que se ubicaría entre lo

asocial, representado por los trompeteros y los indios chunchos que bailaban desnudos precediendo las andas, y lo social en su imagen tal vez más elaborada, representado por la presencia de la chicha y el maíz. La autoridad, al centro de todo ello, y en posesión de emblemas que contribuyen a significar el afán de mediación y de neutralizar las oposiciones, surgiría entonces fortalecida de este ritual.

En el ritual de investidura en cambio señalábamos principalmente dos aspectos centrales: el primero, un discurso sobre el orden, el momento en que éste es instaurado y reflexiones sobre un código ético y físico, gestual, requerido para intermediar y para conservar ese orden. Por otra parte, un segundo aspecto, resaltado específicamente en la *mocha* sobre las capacidades y responsabilidades del dirigente o la autoridad, con relación a la producción y la fertilidad tanto del grupo como de aquello que le permitiría su sustento; al tiempo que habría un contenido de protección, que envolvía todo el ámbito de acción de esa autoridad.

Estamos en condiciones de efectuar un primer intento de ordenación del conjunto ritual. Percibimos al menos cuatro estructuras elementales de significación, que articularían los significados y sentidos revisados hasta aquí:

reposo / movimiento
masculinidad / bisexualidad / femineidad
intermediación / no intermediación
social / asocial

Estas oposiciones básicas están, de una u otra manera, estructurando un primer nivel de significación sobre la representación de la autoridad.

Pero los rituales parecieran discurrir, a su vez, sobre "tiempos" de un discurso, momentos o miradas de una reflexión sobre la autoridad. Así nos lo parece al reunir algunos rituales de la autoridad: a) el ritual propiciatorio, aquel efectuado por el aspirante al cargo, *apoyado socialmente por su comunidad*, para solicitar a las divinidades el conocimiento o la habilidad necesarias para hacerlo correctamente, "como lo avian hecho y hazian sus padre y agüelos"[26]; b) el ritual de investidura; c) el ritual de desplazamiento y d) el ritual funerario, o al menos esta secuen-

26. Vid. p. 33 y ss.

cia de él. No pretendemos formular una mirada lineal y postular una secuencia "lógica" (al menos para nuestra ansiedad de coherencia), entre estos rituales y sus momentos respectivos. Ignoramos si hay otros rituales en este plano de la estructura de significación y es evidente que al menos dos de ellos eran reiterados constantemente, rompiendo cualquier intento de secuencia. No, nuestro planteamiento apunta a momentos o "tiempos" *dentro del discurso político sobre la autoridad.*

El ritual "propiciatorio" aunque ubicado en un tiempo previo al acceso del cargo, muestra dos elementos que nos parecen importantes: el apoyo social requerido para ser dirigente (¿el reconocimiento de la "capacidad" y "habilidad" de que hablan las crónicas?) y el compromiso del postulante a mantener y reproducir los mecanismos de ejercicio del poder, así como a tener el "conocimiento" que el ejercicio del cargo implicaría.

El ritual de investidura, por su parte, hace coincidir la inauguración de un "nuevo" orden (dentro de la continuidad), un nuevo *kuraka* que reinaugura en un restringido nivel social, el orden, con la representación precisa de ese momento inicial en el cual una divinidad, después de destruir el orden anterior, reordena, de paso a una nueva situación.

El ritual de desplazamiento aparece aquí como un esfuerzo de conservación; su tarea (entre otras) es explicitar el papel intermediador, la mantención de lo ya organizado. En tanto que el ritual funerario apuntaría, más bien a aquellos momentos de ruptura de la intermediación.

En este "diálogo" entre rituales podemos advertir, por último, nuevos aspectos, que apuntarían esta vez a una comprensión de algunos mecanismos de construcción de las oposiciones. Nos parece que una de las relaciones puestas en juego aquí es la de "conjunción/disjunción". En efecto, los rituales del conjunto pueden ser ordenados de acuerdo a cada uno de estos polos.

conjunción ———	*disjunción*
(ritual propiciatorio, ritual de investidura)	(ritual de dezplazamiento ritual funerario)
condensación	despliegue

De igual manera, los emblemas, al interior del conjunto ritual, recibirían un primer ordenamiento a partir de otra relación básica, esta vez "marcado/no marcado", que organiza a su vez parte de los contenidos significados por ellos y que da cuenta también de su carácter más o menos restringido, o más o menos colectivo. Señalábamos que *tianas* y andas nos parecían emblemas restringidos, en tanto que plumas y trompetas, serían más colectivos puestos que podrían ser utilizados en otros contextos por personas sin autoridad.

marcado	*no marcado*
(*tianas*, andas)	(plumas, trompetas)
emblemas restringidos	emblemas colectivos

CAPITULO VII

LEYENDO LOS EMBLEMAS

En el capítulo anterior revisamos el conjunto ritual y cómo, dentro de él, operaban los emblemas. Parece necesario ahora intentar ordenar las insignias, pero a partir de los conceptos básicos que pudimos esbozar al final de cada una. Intentaremos sugerir, al final de esta etapa, un ordenamiento posible de los contenidos del concepto de "Autoridad". Debe quedar claro que nuestra sugerencia no aspira sino a servir de eventual base sobre la cual continuar una investigación posterior, de allí que sólo tenga el carácter de una proposición.

El concepto de "Autoridad" estaría formado fundamentalmente por la inclusión, en ambos conjuntos, de categorías articuladas básicamente en términos de oposiciones, que serían así las que permitirían que se produzca una significación.

Recojamos entonces esos términos que creemos correcto señalar para cada uno de estos emblemas:

Las tianas

Resumamos brevemente lo visto hasta aquí. Este sería, junto con las andas, el emblema con probabilidad más marcadamente relacionado con la autoridad. Parece que las andas y las *tianas* no adquirían una nueva significación al operar al interior de la representación de la autoridad. Lo que sí ocurre (aparentemente), con las plumas y las trompetas, que han sido tomadas de otros sistemas significantes en una búsqueda por producir un sentido determinado, pero que además poseen otros significados, al margen del sentido específico remarcado aquí. Esta sería entonces, una de las primeras características del asiento: lo que denomi-

naremos su carácter "marcado", en oposición al carácter "no marcado" o "difuso" de las trompetas y plumas.

La relación entre las *tianas* y la categoría "orden" parece haber sido tan estrecha, que se constituiría no sólo en su "certificado de nacimiento" (en el referente necesario para producir la significación), sino que esta categoría aparece ordenando (valga la redundancia), todos los demás significados que ha sido posible encontrar en ellas. En los capítulos anteriores mencionamos los siguientes:

Reposo + intermediación + sacralidad + ausencia de movimiento + neutralidad (liminalidad) + altura + ordenamiento.

Reposo y ausencia de movimiento implicarían actitudes similares, por lo que pueden ser resumidas. Por otra parte, la intermediación parece estar relacionada a "orden", como una condición previa a éste. "Orden" aparece aquí, sin embargo, no como "creación" sino más bien referido fundamentalmente a las probables condiciones requeridas para su conservación (de allí el reposo, la neutralidad y la intermediación); de las condiciones para el mantenimiento de lo que ya ha sido ordenado.

Los demás contenidos podrían ser expresados como algunos de los requerimientos básicos para la existencia de ese orden y de su conservación. De manera que podríamos representarlos de la siguiente manera:

Reposo + sacralidad + neutralidad + altura + intermediación = orden (conservación).

Agregaremos nuestra suposición de que a todo aquel que hacía uso de este emblema sería correcto presumirlo en posesión de los contenidos aquí señalados.

Las andas

Sería necesario separar los contenidos específicamente relacionados con este emblema de aquellos otros que aparecían durante el desarrollo del ritual de desplazamiento, puesto que no todos tendrían una relación directa con las andas. Si bien el tema central del ritual pareciera ser, nuevamente, la preocupación por el "orden" y su continuidad, en las andas o *rampas* se perciben también otros contenidos cuya presencia posiblemente adquiera igual fuerza que aquel. Además, notamos nuevos

significantes (como el color), que –por ahora– nos tendremos que limitar sólo a señalar, en la imposibilidad de ubicarlos en un sistema que nos permita entender su significación y dado que, por la ausencia de igual información en los demás emblemas, no nos es posible tampoco hallar al interior del conjunto, un elemento común que nos permita clarificar la aparente significación emblemática que poseían[1].

Por otra parte, como ya señalamos, las andas aparecerían específicamente vinculadas a la autoridad y al igual que las *tianas*, estarían consideradas como objetos evidentemente característicos de ésta. Las andas serían, por lo tanto, el otro término "marcado" de esa relación.

En ellas aparecerían los siguientes significados:

Conducción (o guía) + color + orden + reposo + intermediación + sacralidad + feminidad + bisexualidad.

"Conducción (o guía)", como "sacralidad", aparecen como posibles atributos de la autoridad; así como reposo y neutralidad (o tal vez liminalidad) eran –a su vez– probables atributos del que poseía la *tiana*. En cuanto a "reposo" e "intermediación" parecieran estar vinculados a "orden" y su conservación.

Aparece, empero, muy marcado un contenido de sexualidad, que no percibíamos en el anterior emblema. Esta sexualidad estaría doblemente señalada, primero con la presencia de ambos sexos en las andas, lo que apuntaría hacia una "bisexualidad" y, segundo, con el supuesto carácter de ellas que, como señaláramos, tendría una connotación (de tipo lexical), "femenina", y también porque algunas andas son descritas como construídas o forradas con plumas (en las que también percibíamos esa "feminidad").

Por otra parte, encontramos nuevamente que "orden" sería representado en relación a las condiciones de su conservación; pero con un acento que modifica el sentido: aquí aparecería más destacado todo aquello que tendría relación con las características de la intermediación. Esto, por la misma ubicación ritual del emblema (al centro), así como

1. Este es el caso de los colores y los nombres de las andas, por ejemplo. Pero en otros emblemas también encontramos varios significantes sobre los cuales aún no sabemos nada.

por que en los extremos del grupo se resaltan categorías opuestas que quedarían relacionadas *a través* de las *rampas*.

Las trompetas

Aquí aparecen señaladas algunas oposiciones que están relacionadas a todo lo que se ha planteado hasta ahora sobre las autoridades. Nos vimos obligados a otorgarles un carácter "no marcado", puesto que su significación no provendría únicamente del uso que les daban las autoridades (aunque en este "difuso" deba incluírse también nuestro propio desconocimiento de los demás sistemas significativos a los que nos hemos referido).

De los contextos de su uso, sería factible deducir los siguientes contenidos:

Movimiento + comunicación + amenaza de destrucción + masculinidad + soplar + sonido + asocialidad.

Es posible que el sonido otorgara diferentes significados a los instrumentos, además de una jerarquización acorde a un sistema que desconocemos. Aunque "soplar" no nos sea tan ajeno, por las connotaciones que poseen verbos como *samay*, no podemos decir tampoco que sea un terreno por completo aclarado. Tal como lo hemos visto, soplar no aparece aquí en un sentido similar o cercano a aquel insinuado en la *mocha*, en esa capacidad de transmisión del aliento, sino más bien como parte de lo que nos atreveríamos a sugerir como posible núcleo del emblema (en esta lectura): esa capacidad de destrucción que es insinuada. Es aparentemente al soplar el instrumento cuando se podría destruir[2]. Pero la "destrucción" tampoco aparece muy nítida, puesto que de los contextos en los que se emplean las trompetas se deduce más bien una situación de amenaza que puede, tal vez, derivar en una destrucción.

Los otros contenidos presentes en el emblema girarían en torno a esta "amenaza de destrucción"; ya vimos como en los mitos aparece claramente asociado el movimiento físico (caminar más específicamente), a la labor destructiva de las divinidades; y nos parece que las trompetas

2. Aunque dado que, como instrumentos *sí* eran tocados o soplados, sería válido preguntarse bajo qué condiciones es posible que se produjese esa destrucción.

están fuertemente asociadas a ello. Ahora bien, si la fertilidad puede ser considerada como una característica evidentemente femenina, la destrucción (que es lo que nos ocupa), es decir, la anulación de lo creado, parece claramente masculina. Habría aquí pues una coherencia visible en el emblema: al tiempo que simboliza una amenaza de destrucción, connotaría una "masculinidad", es decir, una ratificación de lo anterior. Esta masculinidad del emblema está presente en los músicos. Así como la *tinya* es femenina por excelencia, las trompetas parecen ser masculinas. Recordemos que se indicaba a los *inkas* y no a las *coyas*, como sus poseedores. Aspecto que se encontraría recalcado por la ubicación del instrumento dentro del ritual de desplazamiento y por el sexo de sus músicos. De allí que tal masculinidad pueda ser asociada al emblema.

Masculinidad es una condición que, junto a las acciones de moverse (caminar) y soplar, nos parece, entonces que sustenta la "capacidad de destruir". Los contenidos del emblema podrían, entonces, ordenarse así:

Masculinidad + movimiento + soplar + (¿sonido?) = destrucción + asocialidad.

Las plumas

Este es el emblema para el cual poseemos la menor cantidad de información y el que se nos presenta más agudamente "no marcado" y es que claramente es el de menor 'elaboración', de allí que sus contenidos sean extraídos –como lo señaláramos– de otros conjuntos significantes tales como los colores, especies de aves, etc.

Con todo, las plumas señalarían al menos en este contexto de análisis, una dirección probable: lo femenino y, junto a ello, otros significados relacionados a ése. Es obvio que su significación debe haber ido mucho más allá, pero por el estado de la información es imposible asegurarlo.

femineidad + sacralidad + ¿fecundidad?.

Estos son algunos de los posibles contenidos que creemos eran significados por estos objetos. Se remarcaría así la oposición sexual que pareciera estar presente en las autoridades, puesto que en los otros emblemas se representaba también "masculinidad" y "bisexualidad" y ahora se trata de "femineidad".

¿Y por qué fecundidad? Recordemos el sentido de *tacto* que se daba a las plumas en la *mocha* y que pareciera ser usado en otros contextos[3]. En esta primera lectura sobre los emblemas, las plumas podrían aparecer entonces, de una u otra forma asociadas a un "brotar" que, como lo vimos, tenía relación con la agricultura y la capacidad genésica, fecundadora, que resultaría destacada en el ritual.

Entendemos que de ser correctas nuestras apreciaciones, "femineidad" podría ser planteado como un antecedente para "fecundidad", para una capacidad de hacer brotar todo aquello que está en el seno de algo, de hacerlo surgir. Nos parece que es una capacidad genésica lo que se expresaría aquí en la conjunción de ambos contenidos, de allí que relacionemos "fecundidad" con "fertilidad" y "creación". Lo que podría ser ordenado así:

femineidad + sacralidad = creación (¿capacidad de fecundidad?)

Los ejes semánticos

Intentemos entonces un posible ordenamiento de lo revisado hasta aquí. Los emblemas poseen algunos significados comunes, otros articulan varios de ellos y hay, por último, oposiciones claramente establecidas. Sin embargo, si se reunen esos elementos comunes, podríamos agruparlos en tan sólo cuatro categorías que incorporarían a todos los demás términos señalados:

Tianas: reposo + sacralidad + liminalidad + altura = orden (conservación).

Andas: conducción-guía + (color) + reposo + sacralidad + feminidad + bisexualidad = orden + intermediación.

Trompetas: masculinidad + movimiento + soplar + (sonido) = destrucción + asocialidad.

Plumas: femineidad + sacralidad = creación (¿capacidad de fecundidad?).

3. Véase el mito de Guachac Urau Yanac Urau (M6). Arriaga (1968: 211) también se refiere a ellas como empleadas en diversas ceremonias y sacrificios.

El reposo, como la "neutralidad", la "intermediación y la "altura" aparecen relacionados a las posibles condiciones requeridas para la conservación del "orden", así como también a las características o atributos que debería poseer aquel que participa en el ordenamiento y su mantención. A ellos le agregaremos "conducción", puesto que es otro de los términos presentes para el cual, si bien no hemos establecido su necesaria relación con "orden", no parece ser atributo de categorías como "destrucción", "sexualidad" o "creación", que son las otras que suponemos estaban operando como núcleos organizativos. Lo "asocial" nos parece directamente relacionado a la capacidad de destrucción, puesto que la última implicaría precisamente el fin de lo que sería considerado "social" por esencia: el orden que permite la subsistencia misma del grupo. En el caso de "sexualidad" denominaremos así al conjunto, puesto que si bien "bisexualidad" resume tanto a "masculinidad" como a "feminidad", se constituye también por sí solo en un término más de la relación y por lo tanto no puede definir al conjunto. Por último "sacralidad" es un componente común a todos ellos, de manera que se señalará, como característica general, al inicio de cada una de las categorías.

ORDEN:	sacralidad + reposo + intermediación + neutralidad + altura + conducción.
DESTRUCCION:	sacralidad + movimiento + soplar + asocialidad.
CREACION:	sacralidad + creación (fecundidad).
SEXUALIDAD:	sacralidad + masculinidad + feminidad + bisexualidad.

Las tres primeras categorías agruparían términos que son complementarios entre sí, al contrario de "sexualidad", en la que aparecen ya claras las oposiciones.

Las tres categorías iniciales son susceptibles entonces, de un segundo ordenamiento, puesto que sería factible ubicarlas en un eje común, similar a "sexualidad". De manera que nos hallaríamos –en realidad– ante tan solo dos grandes ejes: el primero, de difícil denominación y que agruparía lo que podría calificarse como algunos de los principios activos (las fuerzas actuantes y modeladoras de una sociedad), y el segundo, menos problemático en el término que lo expresa, el de la "sexualidad"[4].

4. Las categorías como "creación" y "destrucción" formarían parte de los principios activos presentes en la naturaleza y atribuíbles a las divinidades bajo diversas formas

Surge aquí un primer ordenamiento probable, producto de esa significación producida por los emblemas. Podríamos, en efecto, referirnos a las autoridades andinas como individuos o entidades preocupadas fundamentalmente de la mantención del orden; seres o individuos aparentemente sacralizados, despojados de una carga que los imposibilite en su acción intermediadora (de allí la neutralidad) y caracterizados como conductores del grupo social. Y con todo ello no estaríamos más que refiriéndonos a los contenidos ya señalados. Creemos que hay, sin embargo, otras posibilidades, más complejas o más profundas, de ordenar esta información, basados en el manejo ya no de los simples contenidos superficiales que acabamos de ver, y que nos parece posibilitan una descripción con mayor exactitud, con más fidelidad, de este concepto de autoridad que empezamos a entrever.

El eje CREACION - ORDEN - DESTRUCCION

Nos sentimos ya, en alguna forma, familiarizados con algunos de los contenidos aquí expresados. Recordemos que, en ambos rituales, la categoría "orden" parecía enfatizada y remarcada una y otra vez, bajo una y otra posibilidad o significación. Pero pareciera que este "orden" solo adquiere sentido cuando él mismo se ha convertido en mediador, cuando es ubicado entre categorías opuestas como "creación" y "destrucción". ¿Es una mediación o es el resultado de la oposición? Pareciera que, recordando el ritual de desplazamiento, las tres categorías fueran visualizadas como *momentos de un mismo proceso*, como posibilidades latentes; todas presentes simultáneamente en un lugar determinado. Intentaremos graficar este eje y sus categorías:

ORDEN

Andas	*Tianas*
Intermediación	Conservación
"marcado"	"marcado"

CREACION	DESTRUCCION
Plumas	*Trompetas*
Fecundidad	¿Amenaza de destrucción?
"no marcado"	"no marcado"

posibles. En el caso andino (como veremos más adelante), esta posibilidad se hallaría presente bajo la forma de fuerzas modeladoras: de allí que las hayamos designado bajo esa caracterización.

Es curioso que en este nivel de la representación, tanto "creación" como "destrucción" nos sean presentadas más bien como posibilidades insinuadas, "no marcadas", como potencialidades latentes antes que como la realización misma de esas acciones. Se diría que, para facilitar el orden aún dentro de este eje (y en un nivel conceptual), se han atenuado las oposiciones y se ha acentuado la mediación.

En las divinidades, las categorías de creación y destrucción aparecerían más fuertemente señaladas, no ya como posibilidades insinuadas, sino como una concreción de ellas. Aquí, en cambio, estarían atenuadas. Es posible que la "autoridad", en el caso de la divinidad, pueda ser un momento de ella, aquel en el cual los contenidos de orden son acentuados y marcados por sobre los de destrucción o creación, que quedarían así momentáneamente en un segundo plano. Momento que representaría *uno* de los posibles roles asumidos por estas divinidades, las cuales tendrían una gama de otras posibilidades de acuerdo a los acentos puestos sobre cada una de estas categorías[5]. Y ello nos permitiría plantear una posible diferenciación entre las divinidades, que eventualmente podrían asumir el papel de "autoridades", y los *kurakas*, para quienes estas categorías serían –aparentemente– más rígidas o más permanentes. Es decir que en el caso de los dirigentes étnicos, el contenido de autoridad tal como lo hemos expresado aquí, podría haber sido una constante.

Una explicación sobre las razones por las cuales otorgamos acentos diferentes a las andas y a las *tianas*, en cuanto a la cuestión de "orden". Si bien es cierto que en las *tianas* también está presente la intermediación, el contexto general del ritual, que influye en su significación, gira más bien en torno a las condiciones generales por las cuales se debe mantener este orden. El ritual de desplazamiento, donde las andas constituyen el emblema central, plantea en cambio un interés más marcado por la intermediación y por todo lo que está en juego a través de ella. Esto no significa que lo que se encuentra en un emblema no esté presente también en el otro, al menos en estos términos, pero nos parece encontrar acentos puestos diferenciadamente en uno u otro sentido.

---

5. Al respecto, es interesante la proposición de G. Martínez (1983: 102) relativa a los dioses de los cerros y referida a la posibilidad de que distintas categorías de un "cuadrado semántico" pudieran ser actualizadas (en forma de roles temáticos), ya sea por una divinidad o por varias, de manera sucesiva o alternando cada término. "La asunción de un término predominante dejaría a otros en la sombra, latentes, como posibilidades virtuales prestas a aparecer en cualquier momento." (Ob. cit.: 102).

Según este eje, entonces, las autoridades habrían sido visualizadas como entidades sacralizadas cuya principal característica sería su participación en el mantenimiento de lo ya ordenado, garantizando así las condiciones de existencia del grupo étnico. Estas autoridades, sin embargo, poseerían –según la misma estructura– la capacidad de destruir lo creado y ordenado, así como de crear y fecundar. No sabemos si, en determinadas épocas del año, con ocasión de algunos rituales (por ejemplo en momentos de siembra o cosecha), tales contenidos eran asumidos con mayor énfasis por parte de los *kurakas* al menos, como parte de esa imagen.

El eje SEXUALIDAD

Al organizar un cuadro similar al intentado anteriormente, nos topamos con un obstáculo: a las trompetas se les podía atribuír una "masculinidad", a las plumas, una "femineidad" y a las andas, una "bisexualidad". ¿Y las *tianas*? Sobre ellas señalamos reiteradamente nuestra carencia de información sobre el uso de este emblema por parte de las mujeres, pero tampoco se resalta un carácter estrictamente masculino, lo que motivó que –en cuanto a los contenidos supuestos– no agregáramos nada relacionado a la sexualidad. Intentamos una revisión de este aspecto y nos topamos con la siguiente cita de Murúa, relativa a Chimpu Coya:

> ...y quando algún Capitán o Gouernador orejón yba a ber a esta Coya, le resciuía en un buhío redondo, a manera de capilla, mandáuales asentar y hacia sacar a las ñustas *unos banquillos de palma negra labrados que ellos llaman duhos*, y los Capitanes y orejones hacían desto grandissima estima, y se asentauan delante della con gran humildad, y a todos sus vasallos, de la misma manera, los honrraua y acariciaua, por ser de noble y generoso coraçon. (Murúa 1962: 31, t.I, subrayado nuestro)

Sería posible entonces suponer que, en algunas ocasiones o momentos, que no nos quedaban claros, algunas mujeres también tenían acceso a ellas. Pero la referencia no describe a la *coya* en actitud de sentarse en la *tiana*, sino *haciendo sentarse* a los capitanes y gobernadores orejones... ¿Sólo las guardaba? ¿qué ocurría allí? En todo caso tal vez no sería incorrecto suponer al menos un carácter de ambigüedad sexual en su uso... sin olvidar que nuestro problema es esencialmente de información.

BISEXUALIDAD

Andas *Tianas*

FEMINEIDAD MASCULINIDAD
Plumas *Trompetas*

Esta posibilidad de ordenar así los emblemas tiene varios atractivos: en primer lugar, continúa dando cuenta de la relación estrecha entre andas y *tianas* y de su oposición con plumas y trompetas; en segundo lugar, no altera en nada los demás contenidos advertidos en términos de oposiciones en los restantes emblemas; en tercer lugar, permitiría ubicar las andas con un contenido bisexual, pero manteniendo ese acento femenino que anotáramos anteriormente; en cuarto lugar, porque un ordenamiento como el propuesto permite ubicar, como en el eje anterior, a los dos primeros emblemas en el mismo punto intermedio, resaltando una posible mediación que daría como resultado esa "bisexualidad", que pareciera tener un polo femenino y otro (por comprobar en las *tianas*), masculino.

Veamos ahora qué resulta de la integración de ambos esquemas:

(*Andas*) (*Tianas*)

ORDEN
BISEXUALIDAD

CREACION DESTRUCCION
FEMINEIDAD MASCULINIDAD

(*Plumas*) (*Trompetas*)

Nos referíamos anteriormente a un contenido de "altura" relacionado posiblemente a un modelo. Nos parece que si ello es así, este 'modelo' que representaría la autoridad debería ser explicado en términos de una 'totalidad'. Según nuestro diagrama final, en el concepto de autoridad se encontrarían presentes aquello que hemos denominado principios básicos, las "fuerzas modeladoras", expresadas también en esa categoría, igualmente básica, de la división sexual. Da la impresión de que no se ha dejado nada al azar.

Pero "autoridad", como concepto, no implica solamente uno de los sexos, sino los dos y su mediación. La autoridad sería así *esas fuerzas o el resumen de ellas*. Por último, como expresión coherente con su objetivo primordial, encerraría además los conceptos que resultan del equilibrio armónico de todas esas fuerzas: es también el orden y la bisexualidad.

Recordemos por otra parte, que hay evidencias y testimonios de que, en términos políticos, se expresaba igualmente una relación dominador-dominado, o vencedor-vencido, bajo una caracterización de tipo sexual. Zuidema, al plantear, también como modelo, la tripartición en *Collana*, *Pallan* y *Callao*, asignó a cada una de esas jerarquías una significación de tipo masculino o femenino, en la que el femenino representaría siempre al grupo subyugado[6]. No deja de ser sugerente la posibilidad de que la tercera categoría, precisamente intermedia, resultado de una hipotética "unión" entre miembros de uno y otro grupo (que no serían sino formas de significar), pudiera corresponder, en un mismo plano, a nuestra categoría de "bisexualidad".

De ahí entonces la probabilidad de que las categorías encontradas en este conjunto significante, pudieran tener una relación directa con el papel político de las autoridades, de los dirigentes étnicos. Puesto que serían visualizados como una expresión de totalidad del grupo y no de uno de sus sectores. El *kuraka* podría haber sido colocado así fuera del grupo étnico, más allá de las contingencias partidarias que afecten a éste; lo que además estaría representado por la neutralidad, única forma de conservar el orden.

6. Zuidema 1964.

CAPITULO VIII

PROPOSICIONES Y CONCLUSIONES

Una aproximación al concepto de autoridad

Una advertencia antes de continuar adelante: al iniciar este trabajo advertímos que sólo trabajaríamos con dos de varios de los conjuntos significantes que contribuían a formar el concepto de autoridad que operaría para los dirigentes étnicos y, eventualmente, para las divinidades, aunque estábamos concientes de la existencia de otros conjuntos similares. Nos guiaba el presupuesto metodológico, que creemos confirmado por las posibilidades que ha demostrado el análisis, de que en cada uno de los conjuntos sería factible encontrar una especie de "célula", de núcleo portador de lo más esencial del concepto. De ahí que, a partir del análisis de algunos de ellos, fuera tal vez posible alcanzar un nivel de comprensión que permitiera llegar a las categorías propiamente andinas de ese concepto de autoridad.

El concepto que hemos tratado de entender, basado en todo lo anterior, estaría estructurado a partir de los ejes semánticos y las categorías encontradas en los dos conjuntos, por lo que sólo puede tener el carácter de propuesta. Nos parece que el estudio de otros conjuntos significantes podría ratificar lo avanzado hasta aquí, pero es posible que también entregue nuevas categorías y ejes que enriquezcan la imagen que poseemos sobre las autoridades del mundo andino durante los siglos XVI y principios del XVII.

En lo que respecta a las autoridades propiamente tales, sería posible hablar de una sola institución (en este nivel de la significación), por cuanto su discurso aparecería como común a todos los niveles jerárquicos. Tanto el *Hatun kuraka* como el encargado del nivel mínimo de unidades domésticas, habrían recurrido a la misma significación básica,

obteniendo un soporte ideológico que les habría proporcionado un núcleo para obtener una legitimidad necesaria como gobernantes.

Aunque no pretendamos profundizar este tema, nos parece interesante la posibilidad de señalar un nexo entre un sistema ideológico como el visto aquí, que ubica a la autoridad fuera de los márgenes de sus grupos, al tiempo que posee y guarda para sí un sistema de controles para limitar el poder de esa autoridad y el sistema económico que permite la reproducción de esa sociedad.

En el caso andino, donde había una extrema dispersión territorial, con un patrón de poblamiento que, como el modelo de control de un máximo de pisos ecológicos u otros sistemas de complementariedad ecológica, permite el alejamiento de la población de sus centros de poder, es probable que solo una autoridad basada en un sistema como el que acabamos de ver pueda mantener el control político y administrativo. En una sociedad en que la coherción física y el recurso de la fuerza no son posibles por esa misma dispersión, la respuesta andina pareciera ser un sistema como éste, basado más en el convencimiento y en el consenso de los propios dominados a su dominación. Se pretendería precisamente una interpretación del mundo que legitime, ante el grupo social, esa forma de dominación y control[1].

La autoridad así aparecería directamente relacionada a los intereses comunes a toda esa sociedad, puesto que es factible que las categorías que actúan en ese concepto se relacionen con otros tales como "paz", "justicia", "prosperidad"; en fin, todo aquello que podría ser considerado necesario para la continuidad de la existencia del grupo como tal. De allí que la permanencia de las autoridades pueda ser vista como algo necesario para salvaguardar las necesidades básicas, tanto de su existen-

---

1. La siguiente cita, de un artículo de M. Godelier, citado por Pease (1979), nos parece corresponder plenamente con lo planteado aquí:

> ...de los dos componentes del poder, el más fuerte no es la violencia de los dominantes, sino el consentimiento de los dominados a su dominación. Que se nos entienda bien, que no se nos acuse de mala fé. Sabemos toda la diferencia que existe entre un consentimiento forzado, una aceptación pasiva, una adhesión moderada, una convicción parcial. No ignoramos que en una sociedad, aún sin clases, no existe consentimiento -incluso pasivo- al orden social, en todos los individuos o en todos los grupos por igual (Godelier Ms.: 15-16)

El mismo artículo de Pease trata este tema con una perspectiva con la que nos sentimos coincidentes (1979: 107).

cia como del orden social y de la naturaleza. La estabilidad y continuidad del sistema político, serían entonces posibles en parte gracias a esta significación, que otorgaría una legitimidad a la estructura misma de gobierno, puesto que los dirigentes étnicos terminarían siendo visualizados como una parte natural del orden cósmico.

A lo largo de nuestra búsqueda, ha ido quedando claro que estamos ante un concepto que articula varios planos posibles de significación. En este sentido, no hay una "definición" de la Autoridad en los Andes, sino varios planos que pueden actualizarse, de manera muy dinámica y flexible, de acuerdo a los distintos contextos en los que intervendría un dirigente. Ya hemos revisado algunos de ellos; en un primer nivel, el del discurso superficial: uno es el de las *tareas* y *funciones* de la autoridad; otro el de los *atributos*; otro, por último, el de las *condiciones sociales* exigidas para el "buen" ejercicio de la autoridad, etc. Todos ellos contribuirían a la generación de un discurso político del kurakazgo como institución.

Las categorías estructuradas a partir de los dos ejes semánticos articulan, sin embargo, una estructura de significación a nivel más profundo, que es la que organizaría y permitiría el funcionamiento de los planos más superficiales o discursivos de la representación de la autoridad.

Intentemos entonces esbozar este concepto de autoridad. Nos parece que estaría compuesto por las categorías ubicadas en cada uno de los vértices del último diagrama que realizamos, esto es:

ORDEN - BISEXUALIDAD

CREACION - FEMINEIDAD DESTRUCCION - MASCULINIDAD

La autoridad resultaría ser así un atributo que poseería un individuo o divinidad, en ambos casos sacralizado; que expresaría en sí la totalidad de las fuerzas actuantes en el cosmos; teniendo empero un contenido fundamentalmente de *intermediación*, de conservación del orden. Otorgando también a su poseedor las capacidades simbólicas de crear o fecundar como de destruir. Quien poseía autoridad aparecería también como un ser "bisexual", incorporando –latentes– los contenidos masculino y femenino, de donde se derivaría una multitud de posibles combinaciones significativas, todas las cuales le pueden ser afines, por cuanto

las matrices organizativas de todas esas categorías se encontrarían en la base del concepto.

Cualquier entidad que, en el mundo andino del siglo XVI, se encontrara en posesión de un discurso basado en tales elementos, dispondría entonces de una cuota de autoridad. Por desgracia, no nos es posible determinar, por esta vía, la cuantificación de la posesión de ese atributo. ¿Quién poseía más autoridad y quién menos? ¿estaba en relación a la cuota de poder de cada individuo o a otras condiciones que ignoramos? ¿qué significaba tener más autoridad, se agregaban nuevas categorías?...

Algunas proposiciones y sugerencias

Los materiales revisados, así como las posibles significaciones que surgen de ellos, nos plantearon también la necesidad de profundizar otros temas que se entroncarían con este. Sólo queremos sugerir aquí algunas otras posibles líneas de estudio, entre muchas. Dejaremos de lado, momentáneamente, algunos problemas o temas relacionados directamente con la significación de los emblemas; como , por ejemplo, la necesaria búsqueda de un sistema gestual que permitía, como hemos visto, significar categorías fundamentales a través de "gestos" o acciones físicas, como sentarse o caminar, ¿qué otros gestos podrían ser incorporados? ¿qué nuevas significaciones entregarían? ¿por qué recurrir a las actitudes o acciones físicas para, a través de ellas, producir un sentido o una significación?.

Igualmente dejaremos de lado los aspectos como "soplar", "viento" y "sonido", sobre los que tanto nos hemos preguntado. Queremos en cambio, sugerir algunas ideas que requieren de una mucho mayor profundización, sobre aspectos que tocarían más de cerca al concepto mismo de autoridad. ¿Qué sabemos, por ejemplo, de una posible relación entre *mak'as* y *kurakas*?. Si se daba realmente ¿qué características asumía?, ¿por qué se producía? ¿qué implicaba?. Nuestra segunda sugerencia pretende dirigirse hacia el problema de una posible estructura de común significación, que nos permitiría entender un poco mejor lo relacionado a la autoridad ¿por qué las categorías que han salido a la luz? ¿por qué "CREACIÓN-ORDEN-DESTRUCCIÓN"?. Las preguntas pueden ser, indudablemente muchas más... Aquí pretendemos señalar tan sólo algunos de los elementos que creemos han surgido a través de este estudio y que señalan algunos posibles caminos a seguir.

Primera proposición: una posible relación entre wak'as y kurakas

A lo largo de nuestra búsqueda, constantemente afloraban bajo un motivo u otro, ciertos vínculos o relaciones que tendían a unir la imagen de los *kurakas*, y las de las *wak'as*. Esto es ostensible al menos en dos planos: el de la manifestación (y uso común de ciertos emblemas y rituales) y el del contenido (un discurso y unas categorías semánticas aparentemente compartidas). Pero también hemos señalado posibles diferencias, como las modalidades de actualización del concepto de autoridad entre divinidades (una posibilidad entre otras) y dirigentes (¿la ausencia de esa posibilidad?), lo que nos lleva a intentar explorar un poco más esta relación.

Mencionemos, como ejemplos de divinidades que son explícitamente descritas en posesión de algún objeto que les sirva de asiento, al *malqui* Carua Tarma, quien se sentaba sobre "una *guanca* llamada Guacataicuna" [¿no sería *wak'atiaykuna*?], (Duviols 1973: 164), o a Punchao, sentado sobre un escaño en Coricancha (Betanzos 1987: 52; Zuidema 1980: 323). Los extirpadores de idolatrías proporcionan información importante sobre este punto, puesto que hablaría de una práctica común y extendida (al menos para la zona sobre la cual existe documentación). Así, Hernández Príncipe describe, por ejemplo, haber encontrado en uno de los *ayllus* hasta donde llegó su acción, lo siguiente:

> Este ayllo, que es de los llactas, fingieron proceder de la huaca *Cámec*, que estaba dentro de su población antigua, abajo del pueblo, poco más de una legua, en tierra templada. Era la huaca poco más que un dedo, con sus faiciones, descabezado, de una piedra blanca y sentado sobre unas... pequeña de mármol y por cubierta una loza lisa en que estaban dos retratos suyos. (Hernández Príncipe 1923: 66)

Esta divinidad tenía además, caracoles y trompetas "con que voceavan la gente a los sacrificios" (idem: 66); en esa misma *Relación*... hay más referencias, que se deslizan, subrepticiamente, del texto mismo y de las intenciones evangelizadoras de nuestro cura:

> Pedro Minas, manifestó sus conopas y ídolos que sus padres le habian dejado con su mismo simulacro *sentado* en una tincurpa de plata.
>
> María *Yaco Carhua* me llevó donde estaban sus ídolos a su población; los cuales estaban *sentados* sobre una huarma de oro bajo que pesó media onza. (idem: 47, cursiva nuestra)

Agregaremos a la lista la información contenida en una Carta Annua de los Jesuítas, fechada en 1613; en ese documento los extirpadores refieren haber encontrado, en la región de los Huachos y Yauyos, un supuesto "Decálogo" de trece "mandamientos", uno de los cuales es el siguiente:

> El 4o. que los *curis*, llamados hijos del trueno, y del rayo, que llaman Santiago, por haberles tocado, o muerto alguno de sus antepasados, y los hijos de un vientre después de ofrecidos *los lleven a los cerros y les den tianas como a las huacas* para que sean adorados. (Romero 1919: 188, cursiva nuestra).

Es absolutamente cuestionable la existencia de un "Decálogo" andino, en el cual estén contenidas disposiciones de esta naturaleza, pero nos parece rescatable el conocimiento que manejaban los jesuítas de que las *wak'as* sí tendrían *tianas* en los cerros (como Wari), y que aquí aparece como dato marginal, destinado a validar el resto del "mandamiento"[2].

Las informaciones sobre las trompetas provienen también de la misma fuente: los extirpadores de idolatrías, quienes, si bien en el caso de los asientos no percibieron su importancia (o no lo demostraron), en este caso sí se dieron cuenta de que –tras ellas– podría esconderse una significación que no alcanzaban a percibir en su totalidad, pero sobre la que había que llamar la atención.

> Ni tampoco se reparaba en que tuviesen varios instrumentos con que se convocaban para las fiestas de sus huacas, o las festejaban, como son muchas trompetas de cobre o de plata, muy antiguas, y de diferente figura y forma que las nuestras; caracoles grandes, que también tocan, que llaman antari y pututu, y otros pincollos, o flautas de hueso y de cañas. (Arriaga 1968: 222)

Y es que, aunque los materiales variaran, la presencia de trompetas era llamativa:

> ...llevóme un cuarto de legua desta población antigua, donde en un adoratorio rodeado de cantería y en medio hecho un caracol, estaba su respetada y principal huaca llamada *Llamoc*, que era una piedra a modo de una calavera, tan pesada como fiera, que mirarla ponía horror. Estaba rodeada de mucho sacrificio; adorábanla con airiuas y trompetas estos llactas, y era huaca de la madre del cacique. (Hernández Príncipe 1923: 58)

---

2. "Huacas" se refiere aquí a las representaciones materiales de las divinidades, pues es ese el sentido otorgado en los siglos XVI y XVII.

El mismo Arriaga refiere que

> ... más abajo de éste había otra huaca en medio de una cerca, donde había mucha osamente de llamas (que son los carneros de la tierra) que le habían sacrificado, tres trompetas y otros muchos instrumentos de los sacrificios. (Arriaga 1968: 232).

Lo que también puede aplicarse a *Cámec*, recién citada, a "*Huarihuaca* y los dos hermanos suyos" y a *Quenac*; todas divinidades (sus representaciones), destruídas por el jesuita[3]. Ello fue motivo para que las trompetas fueran consideradas como parte importante de la parafernalia y del culto andino y, por lo tanto, se quemaran junto con las representaciones materiales de las divinidades, en grandes actos públicos:

> ...reserváronse para enviar con las huacas... [a Lima] plata destas huacas, que pesaron cerca de dos marcos, las trompetas referidas y otras plumerías, y dos pellejos de león, el uno con su cabeza, pies y manos que le servían de penates a estos indios. (Hernández Príncipe 1923: 68)

En el caso de las andas hay una mayor riqueza de las fuentes. En cuanto a este emblema, parecería que se produce una situación que ya vimos entre los *kurakas*: la jerarquía de la divinidad también podría encontrarse expresada o resaltada por la calidad o riqueza del emblema:

> Algunas huacas, como eran tan ricas, tenían sus iglesias y capillas y andas de plata en que salían a procesiones a los pueblos y, cuando las hacían salir del pueblo donde iba el ídolo o huaca, toda la gente con muchas danzas, bailes y atambores a la mitad del camino, y cada indio y india le traía un presente, y los principales una pieza de ropa a medida de la huaca o ídolo. (Romero 1919: 185)

Tanto Molina, como Albornoz, por otra parte, se refieren también a la generalización del uso de transportar a las divinidades (o a sus representaciones materiales) en andas, para que éstas pudiesen acudir a las ceremonias que se realizaban en el Cuzco, tanto para la *Situa* como para otras fiestas importantes[4].

Como se ve, el conjunto significante se hallaría también presente en las divinidades. Esto es más evidente en las representaciones materiales de ellas, puesto que en los mitos, ocurre a veces que son las categorías

---

3. Arriaga (1968: 229 y ss.); Hernández Príncipe (1923: 66 y ss.).
4. Véase p. 134. Molina (1959: 60); Albornoz (1967: 35).

u otras significaciones (como sentarse o las asociaciones con el viento) las que reemplazan a los emblemas, manteniendo aparentemente una misma imagen. Ahora bien, en los *kurakas* tal conjunto poseía un carácter emblemático, pero ¿operaba en igual forma en el caso que revisamos ahora? El uso de emblemas de parte de los *kurakas* no es extraño, lo es –en cambio– la aparente necesidad que de ellos tendrían las representaciones de las *wak'as*, puesto que éstas ya poseían, en sí, los atributos que significaban los emblemas y sin embargo, los usan.

Lo que nos permite suponer que tanto éstas (entendidas como representaciones materiales), como los *kurakas*, podrían ocupar un estatus similar; en el cual, para unos y otras serían necesarias tales insignias. Por otro lado, esta "necesidad" de emblemas que tienen las representaciones materiales de las divinidades, abre otra inquietante posibilidad ¿Y los *kurakas* también serían "representaciones materiales" de la divinidad? ¿Es por esto que "casi todos los principales tienen los nombres de algunas de sus huacas"? (Arriaga 1968: 215). ¿Qué pasaría si una divinidad no tuviera junto a sí estos objetos? ¿se verían despojadas de ese campo de significación, con todo lo que ello podría implicar en términos de la sustentación de la autoridad?[5].

Nos parece factible que ocurra un proceso como éste, puesto que lo fundamental es que los emblemas –como símbolos– son importantes no en cuanto a objetos que de por sí actúan como dadores de autoridad, sino porque se les ha otorgado socialmente una significación que, como conjunto, reproducen. De allí que su ausencia podría implicar la pérdida de esa significación o una parte de ella y –con eso– la pérdida de la validación social correspondiente.

Albornoz describe, en su *Instrucción...*, una situación que se acerca a lo que hemos planteado:

> Hase de advertir que todas las más guacas, fuera de sus haziendas, tienen vestidos de cumbe que llaman capaccochas del grandor de las guacas. Y lo

5. Nos parece que ésto podría repercutir en una posible pérdida de la calidad de autoridad, tanto en el caso de las divinidades como de los *kurakas*. Sobre éstos últimos, es importante recordar al ya nombrado Gonzalo Millón y la pérdida de sus trompetas. Algo similar podría ocurrir en el caso de Waskar Inka cuando es golpeado por Quisquis y Challkuchimaq. En esta oportunidad los capitanes se refieren a que el Inka ya no está en su trono (*ushnu*), ha perdido pues una insignia y puede ser golpeado e insultado ya que carece de la protección dada por esos emblemas (Santacruz Pachacuti 1968: 317). ¿Es correcta nuestra suposición?.

primero que se ha de procurar es estas capaccochas porque, quedando en su poder, tornarán a bestir la piedra que quieren, de manera que no quede reliquia de la tal guaca. (Albornoz 1967: 37)

La referencia, es cierto, guarda relación con las vestiduras, a las que entrega un papel emblemático similar al de trompetas, andas y *tianas*. Contribuyen también tales "bestidos de cumbe" a identificar a la representación de la divinidad. Lo que llama la atención, sin embargo, es que tales vestiduras sean las que, puestas por los miembros del grupo a la "piedra que quieren", validaría a ésta como a una divinidad. Este nivel de representación de la divinidad requeriría aparentemente entonces, de los emblemas de la autoridad.

Nos viene a la mente la categoría "*Atisca*", también explicada por Albornoz[6], que se aplicaba a las divinidades cuya eficacia había disminuído o que habían sido "derrotadas"; y que también implicaría la posibilidad del despojo a una divinidad de sus atributos, para –eventualmente– otorgárselos a otra.

Todo ello parecería estar reforzando una situación que, creemos, se hallaba también presente en los *kurakas*: no serían el individuo ni la representación de la divinidad, los que de por sí poseerían un status privilegiado, sacralizado, sino que sólo la posesión de los emblemas podría señalar que tal condición les ha sido otorgada, en tanto estén vinculados a la divinidad, ¿en tanto sean *su* manifestación...? ¿En qué otros ámbitos se percibiría esta relación?

Uno de ellos se da en torno a algunas descripciones de las divinidades y que los dirigentes reproducirían, significándolas de una u otra manera. En un capítulo anterior[7] señalamos como rasgos de ciertas *wak'as* el ser como viento y residir en lo alto de los cerros. Presente gracias a las trompetas, el "viento" resultaba difícil de articular con los ejes semánticos del concepto de autoridad. Tenemos menos dificultad, en cambio, en pensarlo como la representación de un rasgo más de la divinidad, en este caso en su versión "dirigente". Pero además las *wak'as* residen en lo alto de los cerros. Aunque es necesaria una investigación mucho más acuciosa,

---

6. "Despues de ser savidos los nombres de las guacas y de los lugares, no se han de satisfazer sin verlos por los ojos // e allí deshazerlas si no fueren portátiles, para que delante del pueblo se quemen. Porque la comunidad tiene en poco la guaca que una vez fue vencida, que llaman ellos atisca." (Albornoz 1967: 37).
7. Véase pp. 68 y ss.

la casa o palacio del *kuraka* de Paramonga, situada sobre un cerro (Calancha 1976: 1238) y algunas de las construcciones del poblado de Ichu, residencia del *kuraka* de los chupachu, Paukar Wamán, ubicadas en la cumbre del cerro (Thompson 1967: 539), sugieren aquí otra interesante posibilidad de similitud.

Por otro lado, y no menos importante, hemos visto que los rituales reproducen, ya en el plano del contenido, ciertas categorías semánticas propias al discurso de la autoridad, como los mismos ejes semánticos que acabamos de revisar, o como la secuencia "movimiento-reposo", sin la cual no entenderíamos ahora ni a unos ni a otras.

Un mismo sistema, bajo una forma u otra, está presente en todos los niveles, tanto en el plano de la representación material como a nivel del contenido, afianzando las relaciones existentes entre *wak'as* y *kurakas*, y esto no es más que una consecuencia lógica de lo que hemos visto. Y sus posibles consecuencias son muy variadas. En primer lugar, ratificarían el presupuesto inicial de la existencia de un concepto de autoridad que no sólo abarcaría a los *kurakas*, sino también a otras entidades sacralizadas, como las divinidades. Pero, ¿por qué se produce esto?, además ¿cuál es la relación que permite que *kurakas* y *wak'as* participen de una misma significación de autoridad? ¿qué implicaba en términos del control político del grupo? ¿en qué otras significaciones se producía esta confluencia en campos comunes?. A nivel de "imagen" ¿qué diferencias y qué similitudes había? ¿sería posible suponer un mismo origen a la significación que tocaba a unas y otros?[8].

Es innecesario reiterar la participación de las *wak'as* en todos aquellos rituales en los que hemos señalado, de una u otra forma, la presencia o participación de los *kurakas*. De hecho, lo que hicimos no fue sino coger un pequeño fragmento de un universo mucho más amplio, el de la totalidad de los rituales andinos, en todos los cuales las divinidades juegan un papel de primer orden, de allí que aquellas categorías que exhibían los *kurakas* en los rituales propios al cargo, bien podrían encontrarse presentes también y en forma constante, como parte de la imagen de las autoridades.

---

8. Cuestión que la antropología ya ha planteado para otras sociedades, donde ocurre una situación similar, como en el caso de la India. Hocart, por ejemplo, es bastante claro al respecto, refiriéndose a la relación entre los hombres santificados ("santos") y las divinidades: "Este es un ejemplo de como los santos han asumido los atributos de los dioses, o más bien, quizá, de como unos y otros derivan sus atributos de una fuente común" (Hocart 1975: 39).

Segunda proposición: ¿una matriz organizativa común?

Tanto el ritual de investidura como el de desplazamiento giraban en torno a un tema que, como ya dijimos, pareciera haber sido considerado o concebido como esencial: el orden y las condiciones de existencia del mismo. En éste sentido, no es difícil percibir una inquietud constante por la amenaza existente del fin de "ese" orden, que no representaría sino a la sociedad presente a la cual pertenecen los miembros de cada grupo étnico.

"Orden" que tendría, empero, una peculiaridad, sería un "orden amenazado", puesto que el peligro potencial del desorden, del caos, pareciera estar latente y se manifestaría en esa preocupación y en la forma de expresar algunas de las categorías que articulaban la concepción de la autoridad. Más aún, podríamos decir que el papel de la autoridad estaba estrechamente vinculado a esa preocupación por la inestabilidad del ordenamiento. De allí que los dos rituales más importantes, relacionados directamente con el cargo, fueran portadores de ese mensaje principal: "existimos porque hay un orden, pero éste está permanentemente amenazado".

Un planteamiento de este tipo, nos saca sin embargo, del problema mismo de la autoridad para entrar al terreno de lo que constituye la cosmovisión de una sociedad, de la forma como esa sociedad comprende y representa su mundo. Ahora bien, esa concepción de un mundo que oscilaría entre el orden y la destrucción o el desorden ha sido ya planteada con anterioridad por algunos autores, como una de las características del pensamiento mítico andino y como probable modelo fundador de la imagen de las divinidades.

> La supremacía de un mundo nunca es absoluta. Siempre se halla latente una especie de anti-orden, de un Uku Pacha, que en el momento del Pachacuti logra triunfar. Esta relatividad del orden la hemos encontrado especialmente en las descripciones sobre las características del Presente: las divinidades derrotadas o seres subterráneos actúan en el Presente, en el sentido de que algunas de esas fuerzas, como la cabeza de Inkarrí, constituyen los gérmenes de la futura destrucción de éste orden o son una amenaza constante del mismo o son símbolos del *desorden*... (Ortiz 1980a: 91-92)

Podríamos hablar, entonces, de un "Presente en difícil equilibrio". Lo que haría mucho más fundamental por lo tanto el "mensaje" del ritual de investidura, sobre las condiciones necesarias en las que se debe

estar para actuar en el mantenimiento del orden, así como todo lo que esa situación puede brindar a un grupo humano.

Por otra parte, el ritual de desplazamiento introduce, aparentemente como una categoría de igual importancia, lo que antes sólo se había insinuado: el "desorden" o la "destrucción". Sin embargo, no la presenta como algo que se esté produciendo, sino como aquello que potencialmente puede ocurrir. Vemos, pues, que en este aspecto, la concepción de la autoridad estaría relacionada a la percepción que esa sociedad tendría de su mundo y de las condiciones de su existencia. Es decir, el primer "mensaje" que articularían los dos rituales, más que referirse a la autoridad en sí misma, nos remitiría a esas condiciones de existencia de la sociedad en la que los dirigentes estaban presentes y se desenvolvían.

Pero hay un segundo nivel, en ambos rituales, que se refiere más específicamente a la concepción de la autoridad, en la que también hemos percibido la misma relación "creación-orden-destrucción". En el ritual de investidura se reiteraba la necesidad de la presencia de "la autoridad" para mantener la conservación del orden. En el de desplazamiento, se insistía en que si bien el orden y su mantenimiento dependía (aunque no queda claro en qué medida) de la presencia y participación de esa autoridad, el desorden y la destrucción como también la creación podría asimismo provenir de ella, puesto que la autoridad sería en sí –y este es otro de los elementos importantes– la totalidad; aquel que resume en él todas las categorías. Veamos más detenidamente este asunto. ¿Eran también las divinidades pensadas como una totalidad?

Por lo que queda averiguado, Pachayachachi o Tecsi Viracocha representa la sabiduría o la capacidad de ordenamiento del mundo y de las cosas, de las cuales participan también los dos hijos héroes, Imaymana y Tocapo. Como maestro por excelencia Pachayachachi traduce globalmente lo que cada uno realiza en su campo específico. No es un 'dios y criador', sino más bien el que señala el lugar apropiado para cada cosa y el momento en que cada una lo debe ocupar. Como héroe principal y definidor por excelencia de todas las cosas, Pachayachachi encarna todo lo que otros hacen y, en ese sentido, todas las funciones. La definición que los relatos parecen sugerir, la de señor absoluto de todo, se comprende no como señor único y todopoderoso sino más bien como aquel que de cierta manera posee todas las funciones en potencia. Es, como lo sugiere el código de parentesco, el padre que contiene en sí la posibilidad de engendrar su prole, sin que él se substituya a lo que cada uno de sus hijos podrá realizar. (Urbano 1981: XXXII).

Pero además, dentro de esa misma totalidad encontramos, según Urbano y comprendido en lo que él ha denominado "función primera"[9], que Wiraqocha representa, simbolizado por dos entidades que no son sino una sola (Wiraqocha Pachayachachi y Tunupa o Taguapaca Wiraqocha), esa misma tríada que habíamos planteado. En las divinidades, sin embargo, parecieran acentuados los aspectos positivo-negativo (creador-destructor), quedando implícita la categoría "orden". En ese mismo Wiraqocha, por ejemplo.

> Taguapaca o Tunupa no es más que la otra faz del Viracocha principal, participando por eso en la definición del poder que este representa. En otras palabras, Tunupa o Taguapaca es la otra faz del ordenamiento definido por Viracocha Pachayachachi.
>
> Rebeldía y castigo, bondad y martirio tienen por escenario el mismo espacio mítico, el Titicaca [...] Ordenamiento y desorden, poder organizativo y fuerza incontrolable, están pues representados bajo la misma figura de un héroe todopoderoso y sabio que encarna simultáneamente el orden y el desorden, la fuerza sometida a las leyes de la sabiduría y el poder que no puede de ninguna manera entrar en un esquema sociopolítico y religioso. Taguapaca y Tunupa son, pues, los nombres del poder latente o escondido del Viracocha principal, la fuerza que no puede ser traducida en términos de funciones, porque no cabe en el espacio lógico de un modelo organizativo, aunque esté presente en la representación global de todo lo que existe. [...] En otras palabras, Pachayachachi expresa el lado positivo del poder y de la sabiduría mientras Taguapaca el lado negativo de ese mismo poder y sabiduría." (Urbano idem: XXXV).

Aunque nos parece discutible la aseveración de la "imposibilidad" de incorporar como un elemento presente más, en un esquema sociopolítico y religioso, aquello que Urbano denomina la "faz negativa del poder" (no por ello menos presente), puesto que la hemos visto planteada dentro de las categorías que forman parte de la autoridad, no es menos cierto que ello no disminuye la importancia del contexto general dentro del cual se ubican los polos positivos y negativo del poder.

Encontramos un planteamiento similar, producto de un análisis semiótico, en G. Martínez:

---

9. Este trabajo de Urbano se orienta por la búsqueda de una lógica trifuncional (en el sentido dumeziliano), que estaría presente también, según el autor, en los ciclos míticos de Wiraqocha y los hermanos Ayar.

> ...la mitología prehispánica y actual muestra en abundancia este doble carácter creador y destructor de las divinidades andinas, desde *Wiraqocha*, que destruye la primera humanidad por él creada, para hacer una segunda (Sarmiento de Gamboa, pp. 25-29), hasta *Mañuco*, en el mito actual de Vicos, que aniquila la humanidad de su padre *Adaneva*, para crear la que hoy vive (Ortiz 1973, pp. 7-34). (Martínez, G. 1983: 102)

También Ortiz, por un camino distinto, puesto que su análisis es eminentemente estructuralista, en tanto que Urbano se ha orientado por la búsqueda de una lógica trifuncionalista llegó a una conclusión similar; sino igual, al menos cercana:

> Estos dos aspectos de lo sobrenatural divino, los valores a que están ligados, coinciden con la simbología de lo alto y de lo bajo que hemos estado anotando a lo largo de nuestro estudio: generalmente lo hanan -alto- está vinculado con el orden, con el día y, agreguemos, con el poder del Presente, con lo establecido; en contraste, lo urin -bajo- evoca desorden, la noche y, podemos añadir, lo amenazante, el Pasado y el germen del Futuro.[...] De esta manera, a los extremos del antiguo Huarochirí, encontramos dos divinidades opuestas (quizás podría afirmarse que se trata del mismo principio divino manifestándose de dos maneras distintas) que explican la permanencia y lo que transcurre, la tranquilidad del orden y la inquietud de lo desconocido: Pariacaca y Pachacamac. (Ortiz 1980: 120-21)

Planteamiento en el que también coincide Pease:

> ...se aprecia claramente el dualismo de la divinidad creadora andina, desde que se aprecia en Wiraqocha la capacidad simultánea benéfica y terrible; la bondad luminosa del creador es paralela a su capacidad destructiva, presente en los mitos, tanto en el Cuzco como fuera de él. (Pease 1973: 25)

Obviamente, desde posiciones distintas, se ha llegado a un terreno que puede fácilmente ser denominado común. Las denotaciones que –como acabamos de ver– se otorgaba a las divinidades, coinciden sin conflicto con todo aquello que hemos planteado para los dirigentes andinos.

Sin embargo, la última cita de Ortiz hace surgir una duda. Por una parte, planteábamos que la imagen que encontramos en los *kurakas* era que en una misma persona o entidad (aún cuando esta entidad englobe varias personas, como Wiraqocha), se hallarían presentes, tanto las categorías de "orden" y "destrucción", como la de "creación". También Urbano, Pease y G. Martínez aluden a la *simultaneidad* de la presencia

de estas dos fuerzas o principios activos; sin embargo Ortiz menciona la posibilidad de que ello se presente, asimismo, en entidades diferenciadas: Pariacaca y Pachacámac, por ejemplo. Que si bien no podrían ser caracterizados como puramente buenos o protectores o absolutamente destructores o negativos, sí tendrían más énfasis en uno u otro extremo; una figura ilustrativa de esto podría ser la *wak'a* Llocllayhuancu, hijo de Pachacámac:

> El término mismo de Llocllayhuancu armoniza con las cualidades de Pachacamac que encontráramos en los dos textos estudiados anteriormente. El verbo *Llocllay* significa, según las diversas formas dialectales quechuas, la acción de desborde de las aguas de un río y, en general, señala cualquier inundación. También quiere decir huayco o avalancha de piedras y lodo; en el Callejón de Huaylas, lloqllay, indica la acción de cualquier derrumbe. El sustantivo es equivalente en castellano a lloqlla; es la riada, la crecida de los ríos. *Wanku* significa envoltura; y en el Callejón de Huaylas, hilo o planta enredada. Existe asimismo el verbo respectivo, wankuy (vendar, envolver, enredar). Por su nombre se desprende que Llocllayhuancu es el dios de lo inesperado, el de la avalancha enmarañada, el del huayco que envuelve. (Ortiz 1980a: 123)

Es innegable que, por su nombre, Llocllayhuancu podría ser una deidad con una mayor carga hacia la destrucción, y el análisis de Ortiz es sugerente en ese sentido. Pero nos parece que en él estarían también presentes los contenidos "positivos": el aspecto del "orden" y su mantención. El carácter protector resulta al menos del interrogatorio al que es sometida esta *wak'a* por otra divinidad, en el pueblo de Checa, al declarar que viene, enviado por Pachacámac, a *proteger* al pueblo de Checa y a sus habitantes; lo que es aceptado por ellos, acudiendo a él en las siguientes ocasiones:

> Cuando llegaban las enfermedades, a él le pedían que curara a los dolientes, cuando hería a alguien cualquier pena o caían en desventuras, cuando amenazaban los enemigos, cuando la tierra se estremecía: 'mi padre está irritado', clamaban muy espantados y le dedicaban ofrendas, le servían maíz inca, tomándolo de los depósitos para que el huaca bebiera. (Avila 1975: 90-91)

Lo primero que surge es que, en una misma divinidad, pueden encontrarse presentes ambos contenidos; tanto aquel de destrucción (el nombre y su capacidad para hacer temblar), como aquel ordenador protector (establecido por sus funciones y su declaración inicial). La ambigüedad resultaría entonces, de intentar caracterizar en uno o otro sentido a las divinidades, puesto que su misma representación rechazaría

este intento. De allí que planteemos que, si bien como postula Ortiz, podemos encontrar divinidades con una mayor o menor carga hacia cualquiera de estos extremos, ello sería tan solo circunstancial, ya que en una misma divinidad estaría, aunque latente, presente toda la gama de posibilidades que brinda este eje semántico.

¿Y la sexualidad? Ya hemos tocado anteriormente este punto pero queremos recordarlo nuevamente aquí. Pease (op. cit.) también se refiere a estas categorías como presentes en las divinidades, aunque empleando un término que habíamos evitado anteriormente:

> El dios creador cuzqueño y andino es *andrógino* crea de *por sí*, por medio de la palabra. El caracter bisexual parece manifestarse en el texto de Santa Cruz Pachacuti: 'Oh Uiracocha, Señor del Universo / seas varón / seas hembra...'[también se puede leer " 'ya sea este varón / ya sea este hembra...']." (op. cit.: 24)

> La dualidad sexual aparecerá claramente en las representaciones escultóricas atribuídas a Wiraqocha; los monolítos Chavín estudiados por Julio C. Tello y por John H. Rowe, presentan dos imagenes iguales pero de sexos diferentes. En tanto que expresión ejemplar de la potencia creadora, la bisexualidad se coloca entre los atributos de la divinidad. (idem: 25)

Lo que es tocado también por G. Martínez (1983: 98 y ss.), aunque no en una forma tan directa.

Es posible ver, entonces, que en las divinidades también se hallaría presente esta totalidad, que surge de similares contenidos y categorías en uno y otro caso; aunque como ya planteáramos, con algunas diferencias en los acentos puestos en unas y otras.

Sería factible plantear entonces que de una misma concepción del mundo y de las condiciones de su existencia, podría derivarse una imagen de las autoridades de esa sociedad. Creemos que podría ser ésta la fuente de la que emanaría el sistema de representaciones que daba cuenta de la autoridad andina durante el período que estudiamos: sería ésta la que podríamos denominar la "matriz organizativa" del discurso que probablemente daba sustento ideológico a la institución del kurakazgo. Pero, de ser correcta esta proposición, los temas a desarrollar serían múltiples; puesto que, de golpe, el concepto de autoridad se encontraría ubicado en lo que probablemente sería el centro mismo del universo semántico básico de esa sociedad. ¿Y por qué así? ¿qué ocurriría con las autoridades, con esas autoridades, de ser golpeado su universo signifi-

cativo? ¿quiénes más confluirían en una categoría como esta? No queremos alargarnos. Nuestra intención era tan solo la de insinuar algunas posibles nuevas líneas de trabajo que se originarían a partir de este tema.

Conclusiones

Estamos ya en condiciones de plantear algunas conclusiones, referidas fundamentalmente a las hipótesis postuladas inicialmente. Creemos haber alcanzado nuestro objetivo, esto es: intentar percibir y señalar lo que podría haber constituído una estructura básica de significación del concepto andino de la autoridad y de las categorías que en él operaban. En el trayecto algunos aspectos quedaron más claros que otros; en unos pudimos profundizar un poco más y en algunos otros un poco menos. Pero nos parece innegable que la experiencia fue tremendamente enriquecedora en cuanto a nuestro conocimiento sobre el tema.

1) Pese a la enormidad de problemas sin resolver, de temas sin tocar, nos parece que nuestro estudio era y es válido por todas las posibilidades que ha demostrado. Es correcto entonces el continuar avanzando por este camino, puesto que se ha revelado como enormemente alentador en nuestra búsqueda de una mejor y más profunda comprensión del sistema de dirigentes en las sociedades andinas.

2) Tanto en el uso de emblemas como en la participación en determinados rituales propios al cargo, no se han podido apreciar diferencias sustanciales entre los distintos dirigentes étnicos, como podría suponerse por la extremada jerarquización existente. Las diferencias se introducen (hasta donde sabemos) en la mayor complejidad de las ceremonias, en su mayor fastuosidad o en el número de participantes; pero no en los elementos básicos, sustanciales al sistema. Claro está que las diferencias que anotamos operan también en un terreno significativo, aunque no tengamos claro en qué contextos precisos lo hagan. Pero lo principal, lo medular, permanece inalterable a lo largo de toda la estructura jerárquica. Cuando iniciamos este estudio nos preguntamos si era lícito plantearse una aproximación a esta institución sin considerar el nivel, la jerarquía de cada individuo. Estamos en condiciones de afirmar que, en éste nivel de la significación (puesto que hay otros que no hemos tocado), ello no es relevante. Lo que nos reafirma, puesto que su generalización

contribuye a ratificar la validez del sistema[10]. Habría entonces, una estructura única básica de significación propia a la institución del kurakazgo.

3) La existencia de conjuntos significantes que operan en la representación de los dirigentes étnicos es, también, evidente. Resulta claro ahora su carácter de sistema y la homogeneidad de sus elementos componentes, puesto que en ellos no advertimos –hasta ahora– contradicciones ni significaciones apartadas de los ejes propuestos que permiten ordenar las categorías halladas.

4) Habría entonces, un concepto propiamente andino, sobre como debería ser la autoridad y algunos de sus deberes y características. Estamos concientes de que, en éste terreno, no hemos hecho sino apenas iniciar un largo trabajo, pero creemos que las categorías anotadas serán ratificadas por otros sistemas significantes.

Este concepto de autoridad haría uso de algunas categorías centrales al universo ideológico andino; lo que permitiría que la autoridad fuera visualizada como algo probablemente esencial a la continuidad del sistema socio-político. Nos parece que una relación tan estrecha entre la representación del mundo y la de sus dirigentes pondría a estos en una posición crítica si el sistema significativo total es agredido y desestructurado, como ocurrió a partir de la invasión española. Puesto que quita precisamente el soporte básico de sustentación del consenso otorgado a los gobernantes, al verse estos despojados bruscamente de su capacidad de seguir produciendo ese consenso y –por lo tanto– de gobernar bajo las mismas condiciones. Proceso que estaría ratificado por la misma pérdida paulatina de los emblemas.

Lima - Santiago, noviembre de 1982 - noviembre de 1991

10. Un dato que motiva una reflexión es el señalado por Broda (1978), en el sentido de que en la sociedad mexicana ocurría el mismo fenómeno de la igualdad, para todos los niveles jerárquicos, de algunos rituales propios al cargo; particularmente el de investidura.

BIBLIOGRAFIA

A. DOCUMENTOS CONSULTADOS

I. BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERU (BN)

BN A-15 año 1550
"Probanza de los yanaconas del Marqués Dn. Francisco Pizarro contra don Gonzalo Taulichusco, Cacique del valle de Lima y sus indios".

BN A-635 año 1557-62
"Información de oficio realizada por Francisco Ampuero y doña Ines Yupangue, hija de Huayna Capac y Contarguacho mujer del Inca, para sus derechos al señorío del Reino de Huayllas".

BN A-16 año 1560
"Expediente sobre la causa judicial que siguen Dn. Francisco de la Torre en nombre de los yanaconas del Marqués Dn. Francisco Pizarro y Dn. Gonzalo Taulichusco, sobre la propiedad de unas tierras y solares".

BN A-158 año 1567
"Expediente de la causa seguida contra los caciques del valle de Orimana de la Sierra, Dn. Francisco y Dn. Pedro".

BN A-440 año 1569
"Diego Pucumacha, cacique, contra Pucua Chuquillanqui y demás culpables por incendios causados en sus tierras. Los Reyes".

BN A-185 año 1570
"Don Bernardo, Cacique de Collique de la encomienda de Alonso de Avila, contra Juan Pizarro, por unas tierras".

BN A-142 año 1574

"Ejecutoria (?) en forma contra Martín Jurado y otros, indios principales que pretenden tener derecho al cacicazgo de la guaranga de Ichonta de la encomienda de don Juan de Aliaga. Los Reyes".

BN A-332 año 1586

"Cuentas que el Ilustre Señor Cristóbal Suárez de Angulo, Corregidor, tomo a Diego de Avila Briceño, su antecesor, de la caja del repartimiento de Chaclla de la encomienda de Martín de Ampuero. Chaclla".

BN A-549 año 1590

"Testimonio del testamento otorgado por Magdalena Mococa, mujer que fue de Fernando de Anicama, cacique del pueblo de San Juan de Ica".

BN A-14 año 1594

"Expediente de los autos seguidos por el cacique de la parcialidad de Payoc (Corregimiento de Cajamarca) sobre la propiedad de su cacicazgo. Cajamarca".

BN A-371 año 1594

"Don Pedro Quispillamoca, contra Dn. Pedro Vilcanacari, sobre el cacicazgo de la segunda persona de este repartimiento de Los Soras. Los Reyes".

BN A-1289 año 1605

"Ejecutoria de las sentencias de vista y revista y autor pronunciados por esta Real Audiencia en la causa que en ella han tratado el cacique e indios de Laupaca reducidos en Huarmey, etc.".

BN A-1937 año 1607

"Expediente sobre un pleito entablado entre Juan Paico, cacique de Vegueta y Don Sebastián, cacique de los Andajes. Carrión de Velasco".

II. ARCHIVO GENERAL DE LA NACION (AGN)

Sección Derecho Indígena y Encomiendas

AGN Leg. 1 cuaderno 7 año 1566

"Autos originales seguidos por don Antonio Condorpoma, cacique de Pomamarca, en la Provincia y Corregimiento de Cajamarca,

y don Diego Anyapoma, principal de una pachaca de la dicha guaranga de Pomamarca, sobre que se les ampare en la posesión de veinte indios, que aseguraban ser de su jurisdicción y que se los disputaba don Andrés Carvallaqui, quien alegaba mejor derecho a la sucesión del cacicazgo de Pomamarca".

AGN cuaderno 616 año 1569

"Testimonio de los autos que se siguieron por ante el Alcalde Ordinario de la ciudad de Los Reyes D. Francisco de Zárate sobre la apertura del testamento que otorgó don García nazca, cacique principal del valle de la Nazca en el que ordenaba...".

AGN Leg. 2 cuaderno 19 año 1574

"Autos que siguió don Pablo Curas, indio de la guaranga de Ichoc Chonta de la encomienda de Juan de Aliaga, contra don Martín Jurado, cacique de la dicha guaranga, sobre mejor derecho al goce y posesión del referido cacicazgo".

AGN Leg. 39 cuaderno 791 año 1592

"Petición presentada por los caciques de Carabayllo, Chuquitanta, Sevillay y Collique, solicitando al Depositario General les proporcione cincuenta pesos, para atender los gastos de la fiesta del Santísimo Sacramento, como se acostumbra entregárseles todos los años a los referidos pueblos".

AGN Leg. 3 cuaderno 39 año 1595

"Autos originales seguidos por don Gabriel Chimoy sobre propiedad del cacicazgo del pueblo de San Martín de Reque, encomienda de doña Ana de Velasco, vecina de la ciudad de Trujillo...".

AGN Leg. 23 cuaderno 622 año 1597

"Información hecha por don Diego de Aguilar Diez, Corregidor de la provincia de Jauja, a mérito de cierto mandamiento despachado por la Real Audiencia de la ciudad de Los Reyes y a petición de don Gonzalo Mango Misari quien alegaba derechos al cacicazgo del ayllo de Luringuayllas en el pueblo de Guaripampa, contra don Cristóbal Carua Alaya, gobernador del dicho pueblo de Guaripampa...".

AGN Leg. 3 cuaderno 627 año 1610

"Autos que siguió don Francisco de Montalvo, Procurador General de Indios en nombre de doña Francisca Canapaynina, india natural del repartimiento de Nariguala, reducido de Catacaos y encomendado en don Alonso de Figueroa, contra don Francisco Mesocoñera, sobre mejor derecho al cacicazgo de Nariguala...".

III. ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA (AAL)

Sección Idolatrías - Hechicerías

AAL Leg. 6 exp. 31 año 1604
"Autos contra don Carlos Callan y sus hermanos sobre aber sacado el cuerpo de don Domingo su hermano de la yglesia... San Francisco de Mangas, Cajatambo".

AAL Leg. 4 exp. 4a año 1614
"Exhibiciones en el pueblo de Ocros".

AAL Leg. 4 exp. 4 año 1615
"Autos fechos de oficio de la justicia eclesiasta [sic] a los yndios que an sido remisos en acusarse de las ydolatrias en que estaban metidos en tan gran desserviçio de Dios nuestro señor, que los que son ban insertos los que son... Cauri, Huánuco".

AAL Leg. 4 exp. 5 año 1617
"En el pueblo de San Miguel de Ullucmayo... de mil y seisientos y diez y çiete años, ante el... Juez vicitador general de causas de ydolatria por su... sentó el contenido...".

AAL Leg. 6 exp. 3 año 1617
"...por hechicerias contra Tomás Parinamca. San Pedro de Ninacaxa, Paucartambo".

AAL Leg. 5 exp. 6 año 1662
"Causa de idolatría contra los indios idólatras, echiseros del pueblo de San Francisco de Mangas, fecha por el señor Licenciado Bernardo de Noboa Vesitador General de la Idolatría por el Ilustrísimo y reverendísimo señor doctor don Pedro de Villagomes, Arsobispo de Lima del Consejo de Su Magestad".

IV. ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI)

Lima 128 año 1587
"Don Sevastian Ninalingon hijo legitimo de don Pedro Angasnapon e sus hermanos hijos naturales de don Pedro Angasnapon caçique prinçipal que fue de la provinçia de Cajamarca piden que en consideraçion de los seviçios que su padre hiço a don Pedro Pizarro e sus capitanes e soldados...".

Justicia 405-A año 1558
"Bisita del repartimiento de Guaraz encomendado en hernando de Torres".

B. PUBLICACIONES

AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo
1967 "Las funciones del poder"; *Perú Indígena* 26: 21-34, Lima.

AIJMER, Goran
1979 "Reconciling power with authority: an aspect of statecraft in traditional Laos"; *Man*, vol.14 No. 4: 734-749, London.

ALBORNOZ, Cristóbal de
1967 [158?] "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas"; en DUVIOLS, P.: "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La..."; *Journal de la Société des Americanistes*, t.LVI-1: 7-39; Musée de L'Homme, París.

ANONIMO
1951 [1586] *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada Qichua...*, compuesto por Antonio Ricardo; Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

ARRIAGA, Pablo José de
1968 [1621] "Extirpación de la idolatría del Perú"; *Biblioteca de Autores Españoles*, t. CCIX: 191-277, ed. Atlas, Madrid.

ARZE, René
1978 "El cacicazgo en las postrimerías coloniales"; *Avances* 1: 47-50, La Paz.

AVILA, Francisco de
1975 [1598?] *Dioses y hombres de Huarochirí*, Traducción de J. M. Arguedas, Siglo XXI Eds., México.

BADARACCO, Agustín
1940 "La fauna regional en el totemismo de los antiguos peruanos"; *Revista del Museo Nacional*, t. IX No.1, Lima.

BALLON, Enrique
1981 Ms "El motivo origen en los manuscritos de Huarochirí, siglo XVI"; Ponencia leída en las Terceras Jornadas de Etnohistoria y Antropología Andinas, Lima.

BANDERA, Damián de la
1968 [1557] "Relación del orígen o gobierno que los Ingas tuvieron y del que había antes de que ellos señoreasen..."; *Biblioteca Peruana*, 1a. serie, t. III: 491-510; Eds. Técnicos Asociados, Lima.

BARTH, Frederik
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*; F.C.E., México.

BEAS, Carlos y Stéfano VARESE
1969 "Consideraciones acerca de la investigación de los símbolos religiosos prehispánicos"; *Mesa redonda de Ciencias prehistóricas y antropológicas*, t.I, Instituto Riva-Agüero, Lima.

BENNETT, Wendell C.
1954 *Ancient Arts of the Andes*; Museum of Modern Arts, New York.

BEREZKIN, Yuri
1980 "An identification of anthropomorphic mythological personages in moche representations"; *Nawpa Pacha* 18, Berkeley, Ca.

BERTONIO, Ludovico
1984 [1612] *Vocabulario de la lengua Aymara*, ed. facsimilar, CERES-IFEA-MUSEF, La Paz.

BETANZOS, Juan de
1987 [1557] *Suma y narración de los Incas*, Eds. Atlas, Madrid.

BLACK, Jacob
1972 "Tyranny as a strategy for survival in an 'egalitarian' society: Luri facts versus an anthropological mystique"; *Man* vol.7 No.4, London.

BLANCO, Desiderio y R. BUENO
1980 *Metodología del análisis semiótico*, Universidad de Lima, Lima.

BOUYSSE-CASSAGNE, Therése
1975 "Pertenencia étnica, Status Económico y Lenguas en Charcas a fines del siglo XVI"; en *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*:312-328, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

1987 *La identidad aymara*; HISBOL-IFEA, La Paz.

BRODA, Johana
1978: "Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología"; en CARRASCO, P. y BRODA, J. (Eds.): *Economía*

Política e ideología en el México Prehispánico: 221-255; Ed. Nueva Imagen, México.

CABELLO VALBOA, Miguel
1951 [1586] *Miscelánea Antártica*, Universidad Mayor de San Marcos, Lima.

CALANCHA, Antonio de la
1976 [1638] *Crónica Moralizada del orden de San Agustín en el Perú*, Ignacio Prado Editor, Lima.

CARRASCO, Pedro
1979 "La jerarquía cívico religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial"; en LLOBERA, J. R. (Ed.): *Antropología política*: 323-340, Anagrama, Barcelona.

CARRASCO, Pedro y J. BRODA (Eds.)
1978 *Economía política e Ideología en el México Prehispánico*, Ed. Nueva Imagen, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, México.

CASAVERDE, Juvenal
1970 "El mundo sobrenatural en una comunidad"; *Allpanchis Phuturinqa*, vol. 2: 121-243, Cusco.

CASTRO, Cristóbal de y Diego de ORTEGA y MOREJON
1968 [1558] "Relación de Chincha"; en *Biblioteca Peruana*, 1a. serie, t. III:464-489; Editores Técnicos Asociados, Lima.

CERECEDA, Verónica
1978 "Semiologie des tissus andins: les talegas d'Isluga"; *Annales E.S.C.*; 33 anée, Nos. 5-6: 1017-1035, Paris.

1987 "Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al *tinku*"; en BOUYSSE-CASSAGNE, Th. *et al.* : *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*: 133-231; Hisbol, La Paz.

CHOQUE C., Roberto
1978 "Empleo de caciques aymaras en la socio-economía colonial"; en KOTH y CASTELLI (comps.): *Etnohistoria y antropología andina*: 73-76; Museo Nacional de Historia, Lima.

1978 "Pedro Chipana: cacique comerciante de Cajamarca"; *Avances* 1: 28-32; La Paz.

1979 "Las haciendas de los caciques Guarachi en el Alto Perú (1673-1734)"; *América Indígena*, vol.XXXIX No.4:733-748; México.

CIEZA de LEON, Pedro de
1986-87 [1550] *Crónica del Perú*, Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 3 vols. Lima.

COBO, Fray Bernabé
1964 [1653] "Historia del Nuevo Mundo"; *Biblioteca de Autores Españoles*, t. 91-92; Eds. Atlas, 2 vols., Madrid.

COCK C., Guillermo
1978 "Los kurakas de los Collaguas: Poder político y poder económico"; *Historia y Cultura* 10: 95-118, Lima.

1980 Ms. *El sacerdote andino y los bienes de las divinidades en los siglos XVII y XVIII*; Tesis para optar al grado de Licenciatura en Historia, Programa de Letras, Universidad Católica del Perú, Lima.

COHEN, Abner
1979 "Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder"; en LLOBERA, J.R. (Ed.): *Antropología política*: 55-82; Anagrama, Barcelona.

CRESPO, Juan Carlos
1974 "La Relación de Chincha (1558)"; *Historia y Cultura* 8: 91-104, Lima.

CUNEO VIDAL, Rómulo
1977 *Obras completas*, Ignacio Prado Pastor Ed., 7 vols., Lima.

DE LA GAMA, Sebastián
1974 [1567] "Visita hecha en el valle de Jayanca por..."; *Historia y Cultura* 8: 215-228, Lima.

DIEZ de SAN MIGUEL, Garci
1964 [1567] *Visita hecha a la provincia de Chucuito...*; Casa de la Cultura del Perú, Lima.

DUCROT, Osvald y Tzvetan TODOROV
1987 [1972] *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Siglo XXI Eds., México.

DUMEZIL, George
1970 *Los dioses de los indoeuropeos*, Seix Barral, Barcelona.

1977 *Mito y Epopeya I*, Seix Barral, Barcelona.

DURKHEIM, Emile
1968 [1912] *Les formes élementaires de la vie religieuse*, Paris.

DUVIOLS, Pierre
1967 "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La Instrucción para descubrir todas las guacas..."; *Journal de la Société des Americanistes*, t. LVI-1: 7-39, Paris.

1973 "Huari y Llacuaz. Agricultores y Pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad"; *Revista del Museo Nacional* t. XXXIX: 153-191, Lima.

1976 "La Capacocha"; *Allpanchis* vol. IX: 11-57, Cusco.

1977 *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1977 "Los nombres quechuas de Viracocha, supuesto 'Dios Creador' de los evangelizadores"; *Allpanchis Phuturinqa*, vol. X: 53-63, Cusco.

1978 "Camaquen, Upani: un concept animiste des anciens peruviens"; *Amerikanistiche studien*; vol. 20, t.I, St. Agustin.

EARLS, John
1973 "La organización del poder en la mitología quechua"; en OSSIO, J. (Antología): *Ideología mesiánica del mundo andino*: 393-414; Ignacio Prado Pastor Ed.; Lima.

ERDHEIM, Mario
1978 "Transformaciones de la ideología mexicana en realidad social"; en CARRASCO, P. y BRODA, J. (eds.): *Economía Política e Ideología en el México prehispánico*: 195-220; ed.Nueva Imagen, México.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1967 "El primer informe etnológico sobre Cajamarca. Año de 1540"; *Revista Peruana de Cultura* 11-12: 5-41; Lima.

1969 "El memorial de Charcas (una crónica inédita de 1582)"; *Cantuta*: 117-152, Lima.

1973 "La pachaca de Puchu en el Reino de Cuismancu, siglos XV y XVI"; *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, t.II No. 1: 35-75; Lima.

1974 "El curacazgo de Conchucos y la visita de 1543"; *Boletín del I.F.E.A.*, t. III No. 1; Lima.

1974 "Los mitmas de Lonya en el Curacazgo de Huampo (Cutervo), siglos XV-XX"; *Historia y Cultura* 8: 105-140; Lima.

1975 "Ichoc Huánuco y el señorío del curaca Huanca en el reino de Huánuco. Siglos XV y XVI. Una visita inédita de 1549 para la etnohistoria andina"; *Anales Científicos*, Huancayo.

1978 "La pachaca de Pariamarca en el reino de Caxamarca, siglos XV-XVIII"; *Historia y Cultura* 10: 135-180, Lima.

ESTETE, Miguel de
1968 [1535] "Noticia del Perú"; en *Biblioteca Peruana*, 1a. serie, t. I: 345-402; Editores Técnicos Asociados, Lima.

EVANS-PRITCHARD, E.E.
1974 *Ensayos de antropología social*; Siglo XXI Eds., México.

FERNANDEZ de OVIEDO, Gonzalo
1945 [1549] *Historia General y Natural de las Indias*, Ed. Guarania, Asunción.

FLORES OCHOA, Jorge
1978 "Classification et dénomination des camélidés sudaméricains"; *Annales E.S.C.*, 33 anée, No. 5-6: 1006-1016; Paris.

FORTES, Meyer y E.E. EVANS-PRITCHARD
1979 [1940] "Sistemas políticos Africanos (Introducción)"; en LLOBERA, J.R. (Ed.): *Antropología Política*: 85-132; Anagrama, Barcelona.

FOUCAULT, Michel
1972 *La arqueología del saber*, Siglo XXI Eds., México.

FRAZER, James
1961 *La rama dorada*, F.C.E., México.

FUENZALIDA, Fernando
1977 "El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación"; *Revista de la Universidad Católica*, Nueva serie, 2: 59-84, Lima.

1980 "Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moya"; *Debates en Antropología* 5: 155-188, Lima.

GALDOS RODRIGUEZ, Guillermo
1977 "Visita a Atico y Caravelí (1549)"; *Revista del Archivo General de la Nación* 45: 55-80; Lima.

GARCILASO de la VEGA, Inca
1976 [1617] *Comentarios Reales de los Incas*; Ed. a cargo de Aurelio Miró Quesada; Biblioteca Ayacucho, 2 vols., Caracas.

GEERTZ, Clifford
1973 *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*; Depto. de Ciencias Sociales, Universidad Católica del Perú, Lima.

GISBERT, Teresa
1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*; Gisbert y Cía. Eds., La Paz.

GODELIER, Maurice
1974 *Economía, Fetichismo y Religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI, Madrid.

GONZALEZ HOLGUIN, Diego
1952 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca...*; Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

GORBAK, Celina *et al.*
1962 "Batallas rituales del chiaraje y del Tocto de la provincia de Kanas (Cuzco-Perú)"; *Revista del Museo Nacional*, t. XXXI, Lima.

GREIMAS, A.J.
1987: *Semántica estructural*, Ed. Gredos, Madrid.

GRIAULE, Marcel y Germaine DIETERLEN
1959 "Los Dogon"; en FORDE, D. (Introd.): *Mundos Africanos*:140-175; F.C.E., México.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1936 [1616] *Nueva Corónica y buen gobierno*, Ed. facsimilar, Institut d'Ethnologie, París.

1980 [1616] *Nueva Corónica y buen gobierno*; Ed. a cargo de Franklin Pease, Biblioteca Ayacucho, 2 vols., Caracas.

HARRIS, Olivia
1980: "The power of signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes"; en *Nature, Culture and gender*, MACCORMACK, M. y M. STRATHERN (Comps.); Cambridge University Press, Cambridge.

HERNANDEZ PRINCIPE, Rodrigo
1923 [1622] "Mitología Andina"; *Revista Inca* 1: 26-78, Lima.

HOCART, Arthur
1969 *Kingship*, Oxford University Press, Oxford.

1975 [1952] *Ensayos heterodoxos*, Siglo XXI Eds., Madrid.

HUERTAS, Lorenzo
1980 "Las confesiones indígenas en el siglo XVII en Canta, Chancay y Cajatambo"; *Proceso* 7: 27-33, Huancayo, Perú.

LAVALLE, José Antonio de (Dir.)
1977 *Arte Precolombino*; Colección de *Arte y Tesoros del Perú*, Ed. Banco de Crédito del Perú, Lima.

LEACH, Edmond
1976 *Sistemas políticos de la Alta Birmania*; Anagrama, Barcelona.

LEICHT, Herman
1963 *Arte y Cultura preincaicos: un milenio de imperio chimú*, Ed. Aguilar, Madrid.

LEVI-STRAUSS, Claude
1964 *El pensamiento salvaje*; F.C.E., México.

1968 *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*; F.C.E., México.

1970 *Antropología estructural*, Instituto del Libro, La Habana.

1979 *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*; Siglo XXI eds., México.

LIENDHART, Godfrey
1959 "Los Chilluk del Alto Nilo"; en FORDE, D. (Introd.) *Mundos Africanos*: 213-248; F.C.E., México.

LLOBERA, Josep (comp.)
1979 *Antropología política*; Editorial Anagrama, Barcelona.

LOHMANN VILLENA, Guillermo
1969-70 "Nuevos datos sobre los linajes de los caciques de Lambayeque y Ferreñafe"; *Revista del Museo Nacional*, t. XXXVI: 102-107, Lima.

LOUREAU, René
1975 *El análisis institucional*, Amorrortu editores, Buenos Aires.

LUMBRERAS, Luis Guillermo
1969 *De los pueblos, las culturas y las artes del Antiguo Perú*, Moncloa - Campodónico Eds., Lima.

1981 *Los orígenes de la civilización en el Perú*, Ed. Milla Batres, Lima.

MALAGA MEDINA, Alejandro
1974 "Las reducciones en el Perú (1532-1600)"; *Historia y Cultura* 8: 141-172, Lima.

MARTINEZ, Gabriel
1980 *Paisaje y pensamiento. Para una semántica del espacio topográfico aymara*; Tesis Magíster en Antropología, Universidad Católica del Perú, Lima.

1981 "Espacio lupaqa: algunas hipótesis de trabajo"; en CASTELLI, KOTH y MOULD (Comp.): *Etnohistoria y antropología andina*: 263-280; Museo Nacional de Historia, Lima.

1983 "Los dioses de los cerros en los Andes"; *Journal de la Société des Americanistes*, t. LXXIX: 85-116, París.

MARTINEZ C., José Luis
1988 [1981] "Kurakas, rituales e insignias: una proposición"; *Histórica*, vol. XII, No.1: 61-74; Lima.

MATIENZO, Juan de
1967 [1567] *Gobierno del Perú*; I.F.E.A., París-Lima.

MAUSS, Marcel
1970 *Lo sagrado y lo profano*; Barral Editores, Barcelona.

1971 [1923] "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas"; en MAUSS, M.: *Sociología y Antropología*: 153-263; Madrid, Tecnos.

MENDIZABAL L., Emilio
1966 "El Awkillu entre los descendientes de los chupachu"; *Cuadernos de Investigación* 1: 61-78, Huánuco.

MENZEL, Dorothy
1976 *Pottery style and society in Ancient Peru*; University of California Press, Berkeley.

1977 *The Archaeology of Ancient Peru and the works of Max Uhle*; Robert Lowie Museum of Anthropology, University of California Press, Berkeley.

MILLONES S.G., Luis
1967 "Introducción al proceso de aculturación religiosa indígena"; I.I.P., *serie monográfica*, Lima.

1977 "Religión y poder en los Andes: los curacas idólatras de la sierra central"; *Cuadernos del CONUP* 24-25: 73-87, Lima.

1979 "Los ganados del señor: mecanismos de poder en las comunidades andinas, siglos XVIII y XIX"; *América Indígena* vol. XXXIX No.1: 107-145, México.

MILLONES S.G., Luis y R.P. SCHAEDEL
1980 "Plumas para el Sol: Comentario a un documento sobre cazadores y cotos de caza en el Antiguo Perú"; *Boletín del I.F.E.A*, t. IX, No.1-2: 59-88, Lima.

MOLINA, Cristóbal de (el Cuzqueño)
1959 [1575] *Ritos y fábulas de los Incas*; Editorial Futuro, Buenos Aires.

MONTOYA ROJAS, Rodrigo
1963 "Elección de dirigentes: aceptación y resistencia"; *Cuadernos de Antropología*, vol. II No.1: 6-82, Lima.

MUELLE, Jorge C.
1936 "Chalchalcha; un análisis de los dibujos muchik"; *Revista del Museo Nacional*, t. V No. 1, Lima.

MURUA, fray Martín de
1962 [1611] *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas*...; Edición del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 2 vols.; Madrid.

MURRA, John
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*; I.E.P., Lima.

1978 *La organización económica del Estado Inca*, Siglo XXI Eds., México.

1978 "La guerre et les rébellions dans l'expansion de l'Etat Inka"; *Annales E.S.C.* No. especial, 33e. année Nos. 5-6: 927-935; Armand Colin, Paris.

NUÑEZ del PRADO, Juan Víctor
1970 "El mundo sobrenatural de los Qhechuas del Sur del Perú, a través de la comunidad de Qotobamba"; *Allpanchis Phuturinqa*, vol. 2: 57-119, Cusco.

ORTIZ, Alejandro
1980 *Huarochirí, 400 años después*; Universidad Católica del Perú, Lima.

1980 "El dualismo religioso en el Antiguo Perú"; en *Historia del Perú*, t. III: 9-72; Editorial Juan Mejía Baca, Lima.

ORTIZ de ZUÑIGA, Iñigo
1972 [1562] *Visita de la Provincia de León de Huánuco...*; Universidad Nacional Hermilio Valdizán, 2 vols., Huánuco.

OSSIO, Juan (Antología)
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*, Ed. de Ignacio Prado, Lima.

OSSIO, Juan
1981 "Expresiones simbólicas y sociales de los ayllus andinos: el caso de los ayllus de la comunidad de Cabana y del antiguo Repartimiento de los Rucanas-Andamarcas"; en CASTELLI, KOTH y MOULD (comp.): *Etnohistoria y Antropología Andina*: 189-214; Museo Nacional de Historia, Lima.

PEASE G.Y., Franklin
1968 "Cosmovisión andina"; *Humanidades* 2: 171-199, Lima.

1973 *El dios creador andino*, Mosca Azul editores, Lima.

1976 *Los últimos Incas del Cuzco*; P.L. Villanueva Ed., Lima.

1978 *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*; I.E.P.; Lima.

1979 "La formación del Tawantinsuyu: mecanismos de colonización y relación con las unidades étnicas"; *Histórica*, vol. III No.1: 97-120, Lima.

1981 "Las relaciones entre las tierras altas y la costa del sur del Perú: fuentes documentales"; en MASUDA, Sh. (Ed.): *Estudios etnográficos del Perú meridional*: 193-221; University of Tokio Press, Tokio.

PEASE G.Y., Franklin (Ed.)
1977 *Collaguas I*; Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.

PIZARRO, Pedro
1978 [1571] *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú*; Universidad Católica del Perú, Lima.

PLATT, Tristan
1980 "Espejos y Maíz: el concepto de *yanantin* entre los Macha de Bolivia"; en MAYER, E. y R. BOLTON (Eds.): *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.

1987 "Entre *ch'axwa* y *muxsa*. Para una historia del pensamiento político aymara"; en Bouysse-Cassagne, Harris, Platt y Cereceda: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*: 61-132, HISBOL, La Paz.

POLANYI, Karl *et al.*
1976 [1957] *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Ed. Labor, Barcelona.

PONCE SANJINES, Carlos
1969 *Tunupa y Ekako*; Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, La Paz.

POLO de ONDEGARDO, Lcdo. Juan
1917 [1571] "Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas", 2a. parte; en *Colección de libros y documentos.*

RAMIREZ, Susan
1978 "Chérrepe en 1572: un análisis de la Visita General del Virrey Francisco de Toledo"; *Historia y Cultura* 11: 79-121, Lima.

1985 "Social frontiers and the territorial Base of *Curacazgos*"; en MASUDA, SHIMADA y MORRIS (Eds.): *Andean Ecology and Civilization*: 423-442, University of Tokio Press, Tokio.

1990 "The Inca Conquest of the North Coast: A Historian's View"; en MOSELEY, M. y A. CORDY-COLLINS (Eds.): *The Northern Dynasties: Kingship and Satecraft in Chimor*: 507-537; Dumbarton Oaks, Washington.

RAMOS GAVILAN, Alonso
1976 [1621] *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*, Academia Boliviana de la Historia, La Paz.

RAVINES, Rogger
1972 "Los caciques de Pausamarca: algo más sobre las etnías de Chachapoyas"; *Historia y Cultura* 6, Lima.

RIVERA, Silvia
1978 "El Mallku y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca"; *Avances* 1: 7-27, La Paz.

RIVERA, Silvia y Tristan PLATT
1978 "El impacto colonial sobre un pueblo Pakaxa: la crisis del cacicazgo en Caquingora (Urinsaya), durante el siglo XVI"; *Avances* 1: 101-120, La Paz.

ROMERO, Carlos A.
1919 "Idolatrías de los indios Huachos y Yauyos"; *Revista Histórica* t. VI, entrega II, Lima.

ROSTWOROWSKI, María
1961 *Curacas y sucesiones. Costa Norte*; Imprenta Minerva, Lima.

1975 "Algunos comentarios hechos a las ordenanzas del Doctor Cuenca"; *Historia y Cultura* 9: 119-154; Lima.

1976 "Reflexiones sobre la reciprocidad andina"; *Revista del Museo Nacional* t. XLII: 341-354; Lima.

1977 *Etnía y sociedad. Costa peruana prehispánica*; I.E.P., Lima.

1977 "La estratificación social y el Hatun Curaca en el mundo andino"; *Histórica* vol. I No. 2: 244-286, Lima.

1978 *Señoríos indígenas de Lima y Canta*; I.E.P., Lima.

1981 Ms. "Mitos de orígen de las subsistencias"; ponencia, Terceras Jornadas de Etnohistoria, Lima.

1985 "Patronyms with the Consonant *F* in the *Guarangas* of Cajamarca"; Masuda, Shimada y Morris (Eds.): *Andean Ecology and Civilization*: 401-422; University of Tokyo Press, Tokyo.

1990 "Ethnohistorical Considerations about the Chimor"; en MOSELEY, M. y A. CORDY-COLLINS (Eds.): *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*: 447-460, Dumbarton Oaks, Washington.

ROSTWOROWSKI, María y M. MOSELEY (Eds.)
1990 *The Northern Dynasties Kingship and Statecraft in Chimor*; Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington.

RUIZ de ARCE, Juan o ALBURQUERQUE
1968 [1545?] "Advertencias que hizo el fundador del vínculo y mayorazgo a los sucesores en él..."; en *Biblioteca Peruana*, 1a. serie, t. I: 405-437; Editores Técnicos Asociados, Lima.

SAIGNES, Thierry
1978 "Niveles de segmentación y de interdigitación en el poblamiento de los valles de Larecaja"; en KOTH y CASTELLI (comp.): *Etnohistoria y Antropología andina*: 141-144, Museo Nacional de Historia, Lima.

1980 "Una provincia andina a comienzos del siglo XVII: Pacajes según una Relación inédita"; *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, vol. XXIV: 1-21, Sevilla.

1986 "En busca del poblamiento étnico en los Andes bolivianos (siglos XV y XVI)"; *Avances de Investigación* 3, Museo de Etnografía y Folclore, La Paz.

SALOMON, Frank
1980 *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*; Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.

SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás
1973 *La población de América Latina; desde los tiempos precolombinos al año 2000*; Alianza Editorial, Madrid.

SANCHEZ FARFAN, Jorge
1981 "Kuraqkuna ¿Sacerdotes andinos?"; en CASTELLI, A. *et al.* (Comp.): *Etnohistoria y Antropología andina*, Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia, Lima.

SANTACRUZ PACHACUTI YAMQUI SALAMAYHUA, Juan de
1968 [1613] "Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú"; *Biblioteca de Autores Españoles*, t. 209: 279-319; Eds. Atlas, Madrid.

SANTILLAN, Hernando de
1968 [1563] "Relación del orígen, descendencia, política y gobierno de los incas"; *Biblioteca de Autores Españoles*, t. 209: 97-149, Eds. Atlas, Madrid.

SANTO TOMAS, Fr. Domingo de
1951 [1560] *Lexicón o Vocabulario de la lengua general...*, Ed. Facsimilar, Universidad de San Marcos, Lima.

SCHAEDEL, Richard P.
1985 "Coast-Highland Interrelationships and Athnic Groups in Northern Peru (500 B.C.-A.D. 1980)"; en MASUDA, SHIMADA y MORRIS (Eds.): *Andean Ecology and Cirilization*: 443-473; University of Tokio Press, Tokio.

SILVA, Osvaldo
1981 "Rentas estatales y rentas reales en el Imperio Inca"; *Cuadernos de Historia* 1: 31-64, Santiago.

SILVERBLATT, Irene
1976 "Principios de organización femenina en el Tahuantinsuyu"; *Revista del Museo Nacional* t. XLII: 299-340; Lima.

SPALDING, Karen
1974 *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*; I.E.P., Lima.

1981 "Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las élites nativas"; *Allpanchis Phuturiqa*, vol. XV No.17-18: 5-21, Cuzco.

TANTALEAN A., Javier
1981 "Modo de producción asiático, Estado y sociedad Inka"; *Histórica*, vol.V, No.1: 63-104, Lima.

TAYLOR, Gerald
1974-76 "*Camay*, *Camac* et *Camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochirí"; *Journal de la Société des Americanistes*, t. LXIII: 231-244, Paris.

1980 *Rites et Traditions de Huarochirí*, texte quechua établi et traduit par...; L'Harmattan, Paris.

TEMPLE, Ella Dunbar
1942 "Los caciques Apoalaya. Estudio genealógico de los Apoalaya

–caciques de Jauja– a través de un expediente de litigio"; *Revista del Museo Nacional* t. XI No.2: 147-178, Lima.

THOMPSON, Donald E.
1967 "Investigaciones arqueológicas en las aldeas chupachu de Ichu y Auquimarca"; en ORTIZ de ZUÑIGA, Iñigo: *Visita de la Provincia de León de Huánuco...*; t.I: 357-362; Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco, Peru.

TURNER, Víctor
1973 *Simbolismo y ritual*, Universidad Católica del Perú, Lima.

UHLE, Max
1907 "La Masca Paicha del Inca"; *Revista Histórica*, t. II, Lima.

URBANO, Henrique
1974 "La representación andina del tiempo y el espacio en la fiesta"; *Allpanchis Phuturinqa*, vol. 7: 9-48, Cusco.

1976 "Lenguaje y gesto ritual en el sur andino"; *Allpanchis Phuturinqa*, vol. 9: 121-150, Cusco.

1981 *Wiracocha y Ayar, héroes y funciones en las sociedades andinas*; Centro de Estudios Rurales "Bartolomé de las Casas", Cuzco.

URIOSTE, George
1983 *Hijos de Pariya Qaqa: la tradición oral de Waru Chiri*; Syracuse University, New York.

URTEGAGA, Horacio H.
1942 "Algunas provisiones de Pizarro sobre encomiendas"; *Revista del Archivo Nacional del Perú*, t. XV, ent. I: 7-24, Lima.

VALCARCEL, Luis Emilio
1959 "Símbolos mágico religiosos en la cultura andina"; *Revista del Museo Nacional*, t. XXVIII, Lima.

VALDERRAMA, Ricardo y C. ESCALANTE
1976 "Pacha T'inka o la T'inka a la Madre Tierra en el Apurímac"; *Allpanchis Phuturinqa*, vol. 9: 177-191, Cusco.

VARON, Rafael
1980 *Curacas y encomenderos. Acomodamiento nativo en Huaraz, siglos XVI-XVII*, P.L. Villanueva Eds., Lima.

VILLANUEVA URTEAGA, Horacio H.
1944 "Cajamarca prehispánica y colonial"; *Revista Universitaria*, año XXXI No. 86, Cusco.

VOGT, Evon
1979 *Ofrendas para los dioses, análisis simbólico de rituales zinacantecos*, F.C.E., México.

WACHTEL, Nathan
1973 *Sociedad e ideología*, I.E.P., Lima.

1976 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*; Alianza Editorial, Madrid.

WAGNER, Catherine
1976 "Coca y estructura cultural en los Andes peruanos"; *Allpanchis Phuturinqa*, vol. 9: 193-223, Cusco.

WEDIN, Ake
1966 *El concepto de lo incaico y las fuentes*; Studia Historica Gothoburgensia VII; Uppsala.

WOLF, Freda
1980 "Parentesco aymara en el siglo XVI", en MAYER, E. y R. BOLTON (Eds.): *Parentesco y matrimonio en los Andes*; Universidad Católica del Perú, Lima.

YARANGA, Abdón
1980 "Formación pre-capitalista en la civilización andina"; *Proceso* 7: 3-17; Huancayo.

ZEVALLOS QUIÑONES, Jorge
1978 "Consideraciones sobre la fiesta del Corpus en Cajamarca el año 1684"; en Francisco MIRO-QUESADA *et al.* (Eds.): *Historia, Problema y promesa. Homenaje a Jorge Basadre*; t. I: 621-635; Universidad Católica del Perú, Lima.

ZUIDEMA, R.T.
1964 *The Ceque System of Cuzco*, Leiden.

1973 "Kinship and Ancestorcult in three Peruvian communities. Hernandez Príncipe's account of 1622"; *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, t. II No.1: 16-33, Lima.

1977 "Mito e Historia en el antiguo Perú"; *Allpanchis Phuturinqa*, vol. X: 15-52, Cusco.

1978 "Jerarquía y espacio en la organización social incaica"; *Estudios Andinos* 14: 5-27; Lima.

1980 "El Ushnu"; *Revista de la Universidad Complutense de Madrid*, vol. XXVIII: No. 117: 317-362, Madrid.

Fig. 1 *Tiana* de madera (Schmidt 1929:436)

Fig. 2 Dibujos de autoridades andinas en lo que podría ser el gesto ritual de *machar* (Guaman Poma 1936: fs. 246, 248, 264, 277)

Fig. 3 Rituales de desplazamiento. Andas del tipo *quispirampa* (Guaman Poma 1936: f. 331)

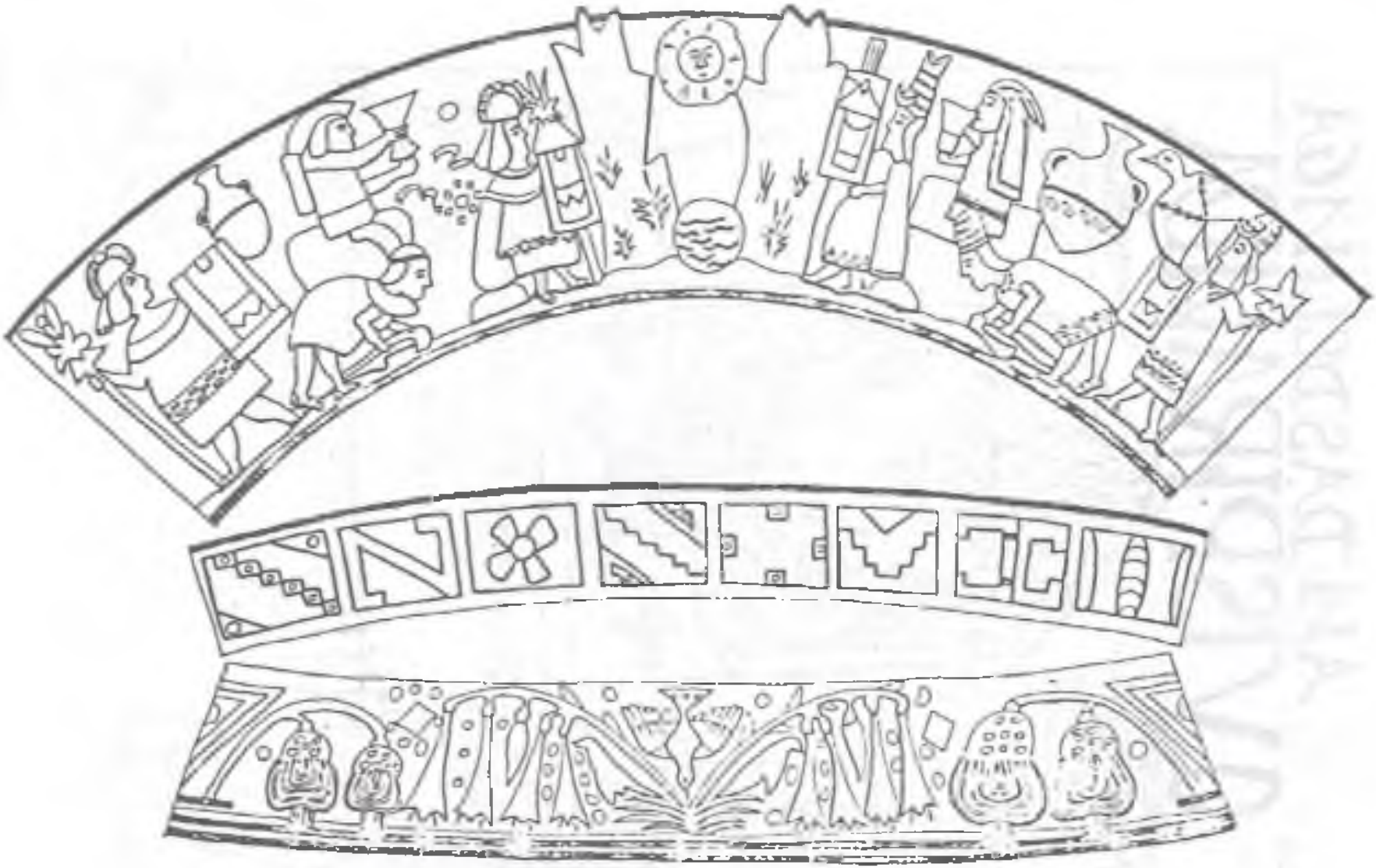

Fig. 4 En la reproducción de este *Kero* (Gisbert 1980: lám. 28), se puede observar a ambos personajes ubicados en posición central y sentados en objetos que parecen ser piedras.

Fig. 5 Fragmento de *Kero* de madera. Personaje sentado en una *tiana* (Osborne 1968:36)

Fig. 6 Fragmento de *Kero* reproduciendo un personaje en posición central sentado en una *tiana* (Posnansky 1957: plancha 44 b)

Fig. 7 fragmento de *Kero* con representación de rituales de desplazamiento. Personajes conducidos en andas y sentados, en ellas, sobre otro objeto (Posnansky 1957: plancha 44c)

Fig. 8 *Kero* de madera. El personaje masculino rodeado por lo que podría ser un arcoiris, aparece sentado en una *tiana* (Colección Museo Chileno de Arte Precolombino pieza n° 0339)

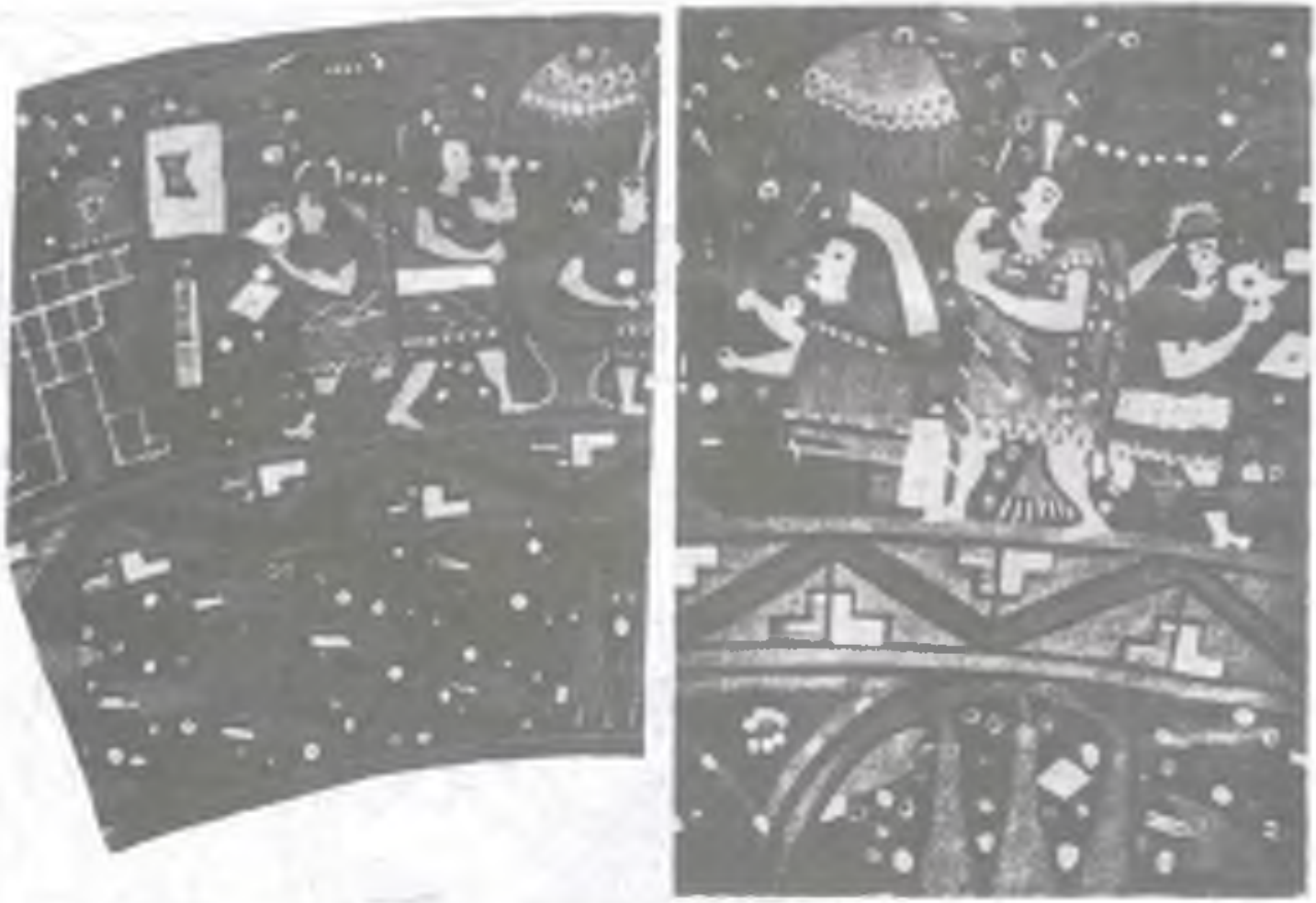

Fig. 9 Detalles de fragmentos de *Keros* representando a tañedores de caracoles, en escenas vinculadas a personajes sentados en *tianas* (Ponce Sanjinés 1969: 331)

Fig. 10 Wayna Qhapaq aparece sentado en una *tiana*, en tanto que el europeo aparece sentado directamente sobre el suelo (Guaman Poma 1936: f. 369)

Fig. 11 Atawallpa preso en Cajamarca. Ha sido despojado de su *tiana* y el español aparece en posición superior (Guaman Poma 1936: f. 387)

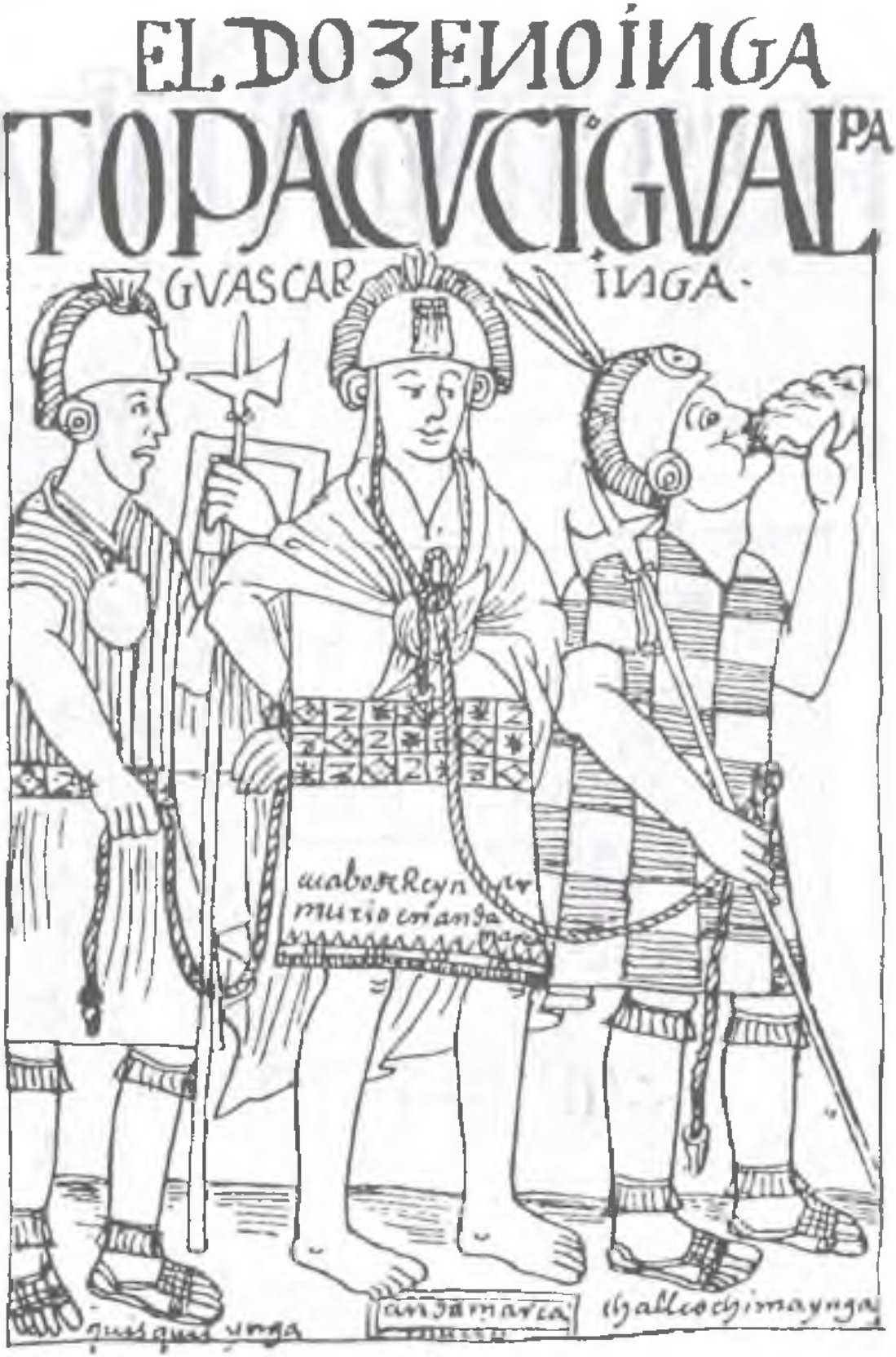

Fig. 12 Waskar Inka, derrotado aparece despojado de sus insignias (Guaman Poma 1936: f. 115)

Fig. 13 Comida ritual, en la cabecera se observa al dirigente étnico.

Fig. 14 Rituales de desplazamiento. Andas del tipo *Pillcoramba* (Guaman Poma 1936: f. 333)

Fig. 15 La asociación entre plumas y mujeres aparece explicitada en los dibujos de Guaman Poma, lo que no ocurre con sus equivalentes masculinos (1936: f. 120, 134, 142)

Fig. 10

Fig. 16a Trompetas y caracoles (fotos gentileza Museo Chileno de Arte Precolombino, pieza nº 1637 y Banco Central de Reserva del Perú)

Fig. 17 Tañedores masculinos de instrumentos de viento (Guaman Poma 1936: fs. 324, 350)

Fig. 18 Mujeres tocando pequeños instrumentos de percusión (Guaman Poma 1936: fs. 242, 258, 320, 326)

Fig. 19 Rituales de desplazamiento. Regreso de la momia de Wayna Qhapaq al Cusco (Guaman Poma 1936: f. 337)

Autoridades en los Andes, los atributos del Señor
se terminó de imprimir en el mes de enero de 1995,
en los talleres de Servicio Copias Gráficas S.A. (RUC 10069912)
Jr. Jorge Chávez 1059, Lima 5. Perú